

**Claude
Lévi-Strauss
Mythologica
I
Das Rohe und
das Gekochte**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

11. 11. 1987
VII. 1987

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 167

Zürich

Claude Lévi-Strauss, geboren 1908 in Brüssel, lehrte von 1935–1939 Soziologie an der Universität von São Paulo und nahm während dieser Zeit an mehreren Expeditionen ins Innere Brasiliens teil. Von 1942–1945 lehrte er an der New York School for Social Research, 1950 erhielt er an der Ecole Pratique des Hautes Etudes einen Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaften der schriftlosen Völker und 1959 am Collège de France den Lehrstuhl für Anthropologie. Seine wichtigsten Werke neben den *Mythologica* sind: *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949. *Race et histoire*, 1952 (dtsh. 1972: Suhrkamp). *Triste Tropique*, 1955 (dtsh. 1970). *Anthropologie structurale*, 1958 (dtsh. 1967: Suhrkamp). *Le totémisme aujourd'hui*, 1962 (dtsh. 1965: Suhrkamp). *La pensée sauvage* 1962 (dtsh. 1968: Suhrkamp). *Anthropologie structurale deux*, 1973 (dtsh. 1975: Suhrkamp).

Mit den vier Bänden der *Mythologica* hat der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss ein Werk geschaffen, das in der zeitgenössischen Wissenschaft vom Menschen seinesgleichen sucht.

Wollte man Lévi-Strauss' Interesse an der Analyse von Indianermythen auf einen Nenner bringen, so müßte man sagen: Es geht ihm um die Depotenzierung des alten philosophischen Subjekts, jenes Subjekts, das in der klassischen bürgerlichen Philosophie seinen Anspruch auf Einmaligkeit und Autonomie geltend gemacht hatte. Hingegen sucht Lévi-Strauss mittels der strukturalen Mythenanalyse eine Art kategoriales Unbewußtes zu rekonstruieren, das in den Menschen, gleichsam ohne ihr Wissen, denkt; insofern könnte man, mit Paul Ricœur, seinen Ansatz als »Kantianismus ohne transzendentes Subjekt« charakterisieren. Auch wenn Lévi-Strauss selber bestreitet, eine neue Philosophie neben bereits existierende stellen zu wollen, so ist doch evident, daß es ihm um eine neue, nicht-eurozentrische Sehweise kultureller und natürlicher Phänomene geht. Die Kluft zwischen Kultur und Natur, die das Denken der westlichen Gesellschaften seit der Renaissance so nachhaltig geprägt hat, erscheint in Lévi-Strauss' Augen dann als überwindbar, wenn es dem Menschen gelingt, jene Gesetzmäßigkeiten wiederzuentdecken, die in der Natur bereits modellhaft existieren und im Mythos ihren Niederschlag gefunden haben.

Claude Lévi-Strauss
Mythologica I
Das Rohe und das Gekochte

Übersetzt von
Eva Moldenhauer

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Mythologiques I. Le cru et le cuit
© Librairie Plon, Paris 1964

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 167
Zweite Auflage, 6.-7. Tausend 1980
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag
Frankfurt am Main 1971
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des
öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk oder Fernsehen und der
Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Nomos, Baden-Baden.
Printed in Germany.
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt.

Inhalt

Ouverture

- I. 11
- II. 28

Erster Teil

Thema und Variationen

- I. Bororo-Gesang 57
 - a) Arie des Vogelnestaushebers 57
 - b) Rezitativ 60
 - c) Erste Variation 71
 - d) Zwischenspiel des Diskreten 73
 - e) Fortsetzung der ersten Variation 80
 - f) Zweite Variation 85
 - g) Coda 90
- II. Gé-Variationen 94
 - a) Erste Variation 94
 - b) Zweite Variation 95
 - c) Dritte Variation 97
 - d) Vierte Variation 100
 - e) Fünfte Variation 101
 - f) Sechste Variation 101
 - g) Rezitativ 102

Zweiter Teil

- I. Sonate der guten Manieren 113
 - a) Das Bekenntnis der Gleichgültigkeit 113
 - b) Rondo des Caetetu 116
 - c) Die kindliche Artigkeit 147
 - d) Das unterdrückte Lachen 162
- II. Sinfonia breve 180
 - Erster Satz: Gé 180
 - Zweiter Satz: Bororo 183
 - Dritter Satz: Tupi 187

Dritter Teil

- I. Fuge der fünf Sinne 195
- II. Kantate des Opossums 217
 - a) Erzählung des Opossums 217
 - b) Arie in Rondoform 224
 - c) Zweite Erzählung 242
 - d) Schlußarie: das Feuer und das Wasser 247

Vierter Teil

Die wohltemperierte Astronomie

- I. Dreistimmige Inventionen 259
- II. Doppelter Spiegelkanon 281
- III. Toccata und Fuge 310
 - a) Die Plejaden 310
 - b) Der Regenbogen 317
- IV. Chromatisches Stück 330

Fünfter Teil

Sinfonia Rustica in drei Sätzen

- I. Divertissement über ein volkstümliches Thema 367
- II. Vogelkonzert 386
- III. Hochzeit 409

Liste der verwendeten Zeichen 439

Bestiarium 441

Mythen-Index 461

Allgemeiner Index 468

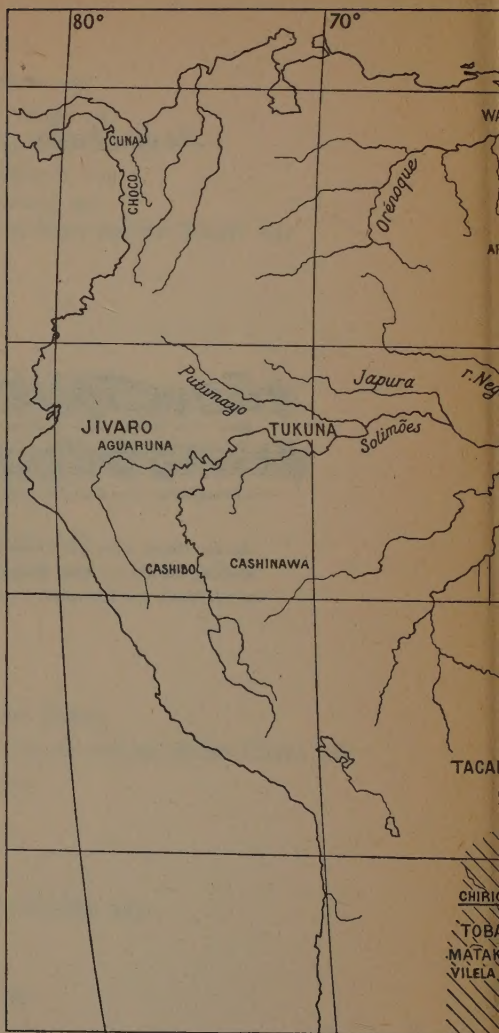
Bibliographie 478

Verzeichnis der Abbildungen im Text 493

An die Musik

ppp
Mère — du sou-ve-nir — et nourri — ce — du rê — ve, C'est toi
p *pp* *ppp*
— qu'il nous plait au — jour d'hui, d'in-vo-quer sous ce toit! —

An die Musik. Chor für Frauenstimmen mit Solo (zur Einweihung des Hauses eines Freundes). Text von Edmond Rostand. Musik von Emmanuel Chabrier.



Gebiet der Gé-Sprach-
gruppe



Gebiet der Tupi-
Sprache in der Nähe
der Gé

URUBU

Stämme der Tupi-
Sprache



Chaco



Abb. 1 – Lokalisierung der wichtigsten genannten Stämme

Ouverture

I

Das Ziel dieses Buches ist es, aufzuzeigen, auf welche Weise empirische Kategorien wie roh und gekocht, frisch und faul, feucht und verbrannt usw., die nur durch die ethnographische, jeweils den Standpunkt einer besonderen Kultur einnehmende Beobachtung präzise definierbar sind, auf welche Weise diese Kategorien dennoch als begriffliches Werkzeug dienen können, mit dessen Hilfe sich abstrakte Begriffe herausarbeiten und zu Sätzen zusammenfügen lassen.

Die Ausgangshypothese erheischt also, daß man sich von vornherein auf die konkreteste Ebene stellt, das heißt mitten in eine Population oder eine Gruppe von Populationen, die durch Wohnsitz, Geschichte und Kultur hinreichend nahe beieinander liegen. Freilich handelt es sich hierbei nur um eine Vorsichtsmaßnahme hinsichtlich der Methode, die zwar unumgänglich ist, unser Vorhaben jedoch weder verbergen noch einschränken kann. Mittels einer kleinen Zahl von Mythen – Eingeborenengesellschaften entlehnt, die uns als Laboratorium dienen werden – wollen wir ein Experiment durchführen, das, wenn ihm Erfolg beschieden ist, von allgemeiner Bedeutung sein wird, denn wir erwarten von ihm, daß es die Existenz einer Logik der sinnlichen Qualitäten beweist, daß es ihre Schritte nachvollzieht und ihre Gesetze offenbart.

Wir werden von *einem* Mythos ausgehen, der *einer* Gesellschaft entstammt, und werden ihn analysieren, indem wir uns zunächst dem ethnographischen Kontext, sodann anderen Mythen derselben Gesellschaft zuwenden. Unsere Untersuchung langsam ausweitend, werden wir als nächstes zu Ursprungsmythen benachbarter Gesellschaften übergehen, nicht ohne auch sie in ihrem besonderen ethnographischen Kontext lokalisiert zu haben. Und nach und nach werden wir zu entfernteren Gesellschaften vorstoßen, jedoch immer unter der Voraussetzung, daß zwischen den einen und den anderen reale Verbindungen geschichtlicher oder geographischer Art seils bekannt sind oder rechtens postuliert werden können. In dem vorliegenden Werk wird man nur die ersten Etappen dieser langen Wanderung durch die Eingeborenenmythologien der Neuen Welt finden, die im Herzen des tropischen Amerika ihren Anfang nimmt und

von der wir bereits ahnen, daß sie uns bis zu den nördlichen Regionen von Nordamerika führen wird. Aber wenn uns von Anfang bis Ende ein Mythos der Bororo-Indianer aus Zentralbrasilien als Leitfaden dienen soll, so darf man den Grund hierfür weder in der Hypothese suchen, daß dieser Mythos archaischer sei als andere, die nach ihm untersucht werden, noch in der Tatsache, daß wir ihn für einfacher oder vollständiger halten. Die Gründe, die uns zuerst auf ihn aufmerken ließen, sind weitgehend zufällig. Und wenn wir uns gewünscht haben, das synthetische Exposé möge im erreichbaren Ausmaß den analytischen Gang wiedergeben, so deshalb, weil es sich für uns herausgestellt hat, daß auf diese Weise das enge Band, das uns in dieser Sache zwischen den empirischen und den systematischen Aspekten zu bestehen scheint, um so besser zum Vorschein kommen würde, wenn die angewandte Methode es zu bezeugen begänne.

In Wahrheit ist der Bororo-Mythos, den wir künftig »Referenzmythos« nennen werden, nichts anderes als eine mehr oder weniger fortgeschrittene Transformation anderer Mythen, die seils aus derselben Gesellschaft, seils aus nahen oder entfernten Gesellschaften stammen. Es wäre also legitim gewesen, einen beliebigen Vertreter der Gruppe als Ausgangspunkt zu wählen. In dieser Hinsicht liegt die Bedeutung des Referenzmythos nicht in seinem typischen Charakter, sondern vielmehr in seiner irregulären Stellung innerhalb einer Gruppe. Aufgrund der Interpretationsprobleme, die er aufwirft, ist dieser Mythos in der Tat besonders geeignet, die Reflexion anzuregen.

Selbst nach diesen Präzisierungen steht noch zu befürchten, daß unser Unternehmen auf Vorurteile seitens der Mythographen und Spezialisten des tropischen Amerika stößt. In der Tat läßt es sich nicht auf territoriale Grenzen oder in den Rahmen einer Klassifikation einengen. Wie immer man es betrachten mag, es entwickelt sich gleich einem Sternennebel, ohne je auf dauerhafte oder systematische Weise die Gesamtheit der Elemente zusammenzuhalten, aus denen es blind seine Substanz zieht, im Vertrauen darauf, daß das Wirkliche ihm als Führer dienen und ihm eine Straße zeigen wird, die sicherer ist als jene, die es hätte erfinden können. Ausgehend von einem, wenn nicht willkürlich, so doch aufgrund eines intuitiven Gefühls für seinen Reichtum und seine Fruchtbarkeit ausgewählten

Mythos, der dann gemäß den Regeln, die wir in anderen Arbeiten aufgestellt haben (L.-S. 5, 6, 7, 9), analysiert wird, konstituieren wir für jede Sequenz die Gruppe seiner Transformationen, entweder innerhalb des Mythos selbst oder indem wir die Isomorphie-Beziehungen zwischen den Sequenzen mehrerer Mythen derselben Population deutlich machen. Auf diese Weise gehen wir bereits von der Betrachtung besonderer Mythen zu derjenigen bestimmter Leitschemata über, die sich auf ein und derselben Achse anordnen. In jedem Punkt dieser von einem Schema bezeichneten Achse ziehen wir dann in der Vertikalen, wenn man so sagen darf, weitere Achsen, die aus derselben Operation resultieren, welche aber nicht mehr mit Hilfe von anscheinend verschiedenen Mythen einer einzigen Population durchgeführt wird, sondern mit Hilfe von Mythen, die, obwohl aus benachbarten Populationen hervorgegangen, gewisse Analogien zu den ersteren aufweisen. Dadurch werden die Leitschemata einfacher, reicher oder umgewandelt. Jedes wird zum Ursprung für neue Achsen, die im rechten Winkel zu den vorangegangenen auf anderen Ebenen stehen und an die sich bald mittels einer doppelten, prospektiven und retrospektiven, Bewegung Sequenzen heften, die sei auf Mythen entfernterer Populationen, sei aus solchen Mythen herausgelöst wurden, die wir zunächst beiseite gelassen haben, weil sie unnötig oder nicht zu interpretieren scheinen, obwohl sie zu bereits untersuchten Populationen gehören. In dem Maße also, wie der Nebel sich ausdehnt, verdichtet und organisiert sich sein Kern. Vereinzelte Fäden verknüpfen sich, Lücken füllen sich, Verbindungen stellen sich her, etwas wie eine Ordnung scheint hinter dem Chaos auf. Wie rings um ein Keimmolekül hängen sich in Transformationsgruppen angeordnete Sequenzen an die Ausgangsgruppe, ihre Struktur und ihre Bestimmungen reproduzierend. Es entsteht ein vieldimensionaler Körper, dessen Organisation die zentralen Teile enthüllen, während im Umkreis noch Ungewißheit und Verwirrung herrschen.

Aber wir haben nicht die Hoffnung, das Stadium beobachten zu können, wo die mythische Materie, zunächst durch die Analyse aufgelöst, sich als Masse kristallisieren und allenthalben das Bild einer stabilen, wohlterminierten Struktur bieten wird. Abgesehen davon, daß die Wissenschaft der Mythen noch im Alter des Stammelns ist und sich schon glücklich schätzen darf, wenn sie Ansätze von Resultaten erzielt, wissen wir bereits jetzt, daß die letzte Etappe nie-

mals erreicht sein wird, da es die theoretisch denkbare Population oder Gruppe von Populationen nicht gibt und auch nicht geben wird, von deren Mythen und Ethnographie (ohne die das Studium der Mythen machtlos ist) wir eine erschöpfende Kenntnis hätten. Ein solcher Ehrgeiz wäre sogar sinnlos, da es sich um eine Realität in Bewegung handelt, eine Realität, die ständig den Angriffen einer sie zerrüttenden Vergangenheit und einer sie verändernden Zukunft ausgesetzt ist. Wir sind weit davon entfernt, jedem von der Literatur illustrierten Fall gerecht zu werden, und schon zufrieden, wenn wir mit Bruchstücken und Resten zu Rande kommen. Wir haben gesehen, daß der Ausgangspunkt der Analyse unvermeidlich dem Zufall überlassen bleibt, da die organisatorischen Prinzipien des mythischen Stoffes in diesem selbst liegen und sich nur allmählich enthüllen. Ebenso unvermeidlich ist es, daß der Endpunkt sich von selbst und unerwartet aufdrängt: wenn nämlich ein gewisser Stand des Unternehmens durchblicken läßt, daß sein idealer Gegenstand eine Form und eine Konsistenz gewonnen hat, die ausreicht, daß einige seiner latenten Eigenschaften, vor allem seine Existenz als Gegenstand, endgültig außer Zweifel gesetzt werden können. Wie beim Mikroskop, das unfähig ist, dem Beobachter die letzte Struktur der Materie zu liefern, hat man auch hier nur die Wahl zwischen mehreren Vergrößerungen: eine jede offenbart eine Organisationsebene, deren Wahrheit nur relativ ist, und schließt, solange man sie einnimmt, die Wahrnehmung anderer Ebenen aus.

Diese Erwägungen erklären bis zu einem gewissen Punkt die Charakteristika eines Buches, das man andernfalls für paradox halten könnte. Auch wenn es ein geschlossenes Werk bildet, das zu Schlußfolgerungen führt, in denen der Leser, so hoffen wir, Antwort auf die eingangs gestellten Fragen finden wird, bezieht es sich des öfteren auf einen zweiten Band, hinter dem sich vielleicht schon ein dritter abzeichnet. Doch all diese Bände, sollten sie jemals das Licht erblicken, werden keine Fortsetzung bilden: eher die Wiederaufnahme derselben Stoffe, eine andere Inangriffnahme derselben Probleme, in der Hoffnung, daß Eigenschaften, die dunkel oder unbemerkt geblieben waren, heraustreten werden – mit Hilfe neuer Beleuchtungen und einer anderen Farbgebung der histologischen Schnitte. Wenn die Untersuchung so verläuft, wie wir es wünschen, wird sie also nicht auf einer linearen Achse fortschreiten, sondern in einer Spirale: indem sie regelmäßig zu alten Ergebnissen zurückkehrt und neue

Gegenstände nur insofern aufnimmt, als ihre Kenntnis diejenige zu vertiefen gestattet, von der zuvor lediglich die Rudimente gewonnen worden sind.

Auch darf man sich nicht darüber wundern, wenn dieses Buch, seiner eigenen Auskunft nach der Mythologie gewidmet, es sich nicht versagt, in Märchen, Legenden, pseudohistorischen Traditionen zu schöpfen oder in großem Ausmaß auf Zeremonien und Riten zurückzugreifen. Wir verwerfen in der Tat die allzu vorschnellen Ansichten über das, was mythisch ist und was nicht, und nehmen für unsere Arbeit jede Äußerung der geistigen oder sozialen Tätigkeit der untersuchten Populationen in Anspruch, wenn es sich im Verlauf der Analyse herausstellt, daß sie den Mythos zu vervollständigen oder zu erhellen erlaubt, auch wenn sie nicht seine »obligate« Begleitung bildet in dem Sinne, den die Musiker diesem Terminus geben (vgl. hierzu: L.-S. 5, Kap. XII). Auf einem anderen Gebiet und obwohl die Untersuchung sich auf die Mythen des tropischen Amerika konzentriert, dem die Mehrzahl der Beispiele entlehnt sind, machen es die Anforderungen der Analyse im Maße ihres Fortschreitens notwendig, daß auch Mythen aus entfernteren Regionen benutzt werden, so wie jene primitiven Organismen, die, wenngleich schon von einer Membrane umschlossen, dennoch die Fähigkeit bewahren, ihr Protoplasma innerhalb dieser Umhüllung zu bewegen und sie auszudehnen, um Pseudopodien zu bilden: ein Verhalten, das weniger seltsam erscheint, sobald man erkannt hat, daß sein Ziel darin besteht, Fremdkörper einzufangen und zu assimilieren. Schließlich haben wir uns davor gehütet, uns auf vorgefaßte Klassifizierungen in kosmologische, jahreszeitliche, technologische, Götter-, Heroen-Mythen usw. zu berufen. Auch hier wieder ist es Sache des Mythos selber, eines Mythos, der der Prüfung der Analyse unterzogen wurde, seine Natur zu offenbaren und sich einem Typus zuzuordnen, – ein für den Mythographen unerreichbares Ziel, solange er sich auf äußerliche und willkürlich herausgelöste Elemente stützt. Alles in allem ist es eine Eigentümlichkeit dieses Buches, keinen Gegenstand zu haben; zunächst auf das Studium eines Mythos beschränkt, muß es, um dieses Ziel ganz erreichen zu können, den Stoff von zweihundert Mythen verarbeiten. Seine Bemühungen, sich auf eine abgegrenzte geographische und kulturelle Region festzulegen, verhindern nicht, daß es sich von Zeit zu Zeit wie eine Abhandlung über allgemeine Mythologie gebärdet. Es hat keinen An

fang, denn es hätte sich ähnlich entwickelt, wenn sein Ausgangspunkt anderswoher gekommen wäre; und es hat auch kein Ende, denn viele Probleme wurden nur summarisch abgehandelt, andere dagegen nur notdürftig eingestuft in Erwartung eines besseren Loses. Um unsere Karte aufstellen zu können, waren wir gezwungen, »rosettenförmige« Aufrisse zu machen: indem wir zuerst rings um einen Mythos sein semantisches Feld konstituierten, mit Hilfe der Ethnographie und anderer Mythen, und dieselbe Operation für jeden weiteren Mythos wiederholten, so daß die willkürlich gewählte Mittelzone von zahlreichen Bahnen durchschnitten sein kann, die Frequenz dieser Schnitte jedoch in dem Maße abnimmt, in dem man sich davon entfernt. Um überall ein Netz von gleicher Dichte zu erzielen, müßte sich der Vorgang also mehrmals wiederholen, indem man neue Kreise um Punkte an der Peripherie zöge. Aber damit wäre zugleich das ursprüngliche Gebiet größer geworden. Die mythische Analyse gleicht also eher einer Aufgabe der Penelope. Jeder Fortschritt gibt neue Hoffnung, geknüpft an die Lösung einer neuen Schwierigkeit. Die Akte wird sich niemals schließen.

Aber geben wir es zu: die bizarre Konzeption dieses Buches alarmiert uns keineswegs, sondern scheint uns vielmehr das Zeichen dafür zu sein, daß es uns vielleicht gelungen ist – dank einem Plan und einer Methode, die sich uns eher aufgezwungen haben, als daß wir sie gewählt hätten –, gewisse Grundmerkmale unseres Gegenstandes einzufangen. Über das Studium der Mythen sagte schon Durkheim (S. 142): »Dies ist ein schwieriges Problem, das eine gesonderte Abhandlung verlangt, und zwar nach einer Methode, die nur ihm eignet.« Er deutete auch den Grund für diesen Sachverhalt an, wenn er kurz darauf (S. 190) an die totemistischen Mythen erinnerte, »die zweifellos nichts erklären und die Schwierigkeit nur verschieben, die aber, indem sie sie verschieben, zumindest ihr logisches Ärgernis zu mildern scheinen«. Eine tiefsinnige Definition, die man, wie wir glauben, auf den gesamten Bereich des mythischen Denkens ausdehnen könnte, indem man ihm einen umfassenderen Sinn gibt, als seinem Autor angenehm gewesen wäre.

In der Tat stellt uns das Studium der Mythen vor ein methodologisches Problem aufgrund der Tatsache, daß es sich nicht nach dem Kartesischen Prinzip zu richten vermag, die Schwierigkeit in so viele Teile zu zerlegen, wie zu ihrer Lösung nötig sind. Für die Mythen-Analyse gibt es keinen wirklichen Abschluß, keine geheime

Einheit, die sich am Ende der Zergliederungsarbeit fassen ließe. Die Themen verdoppeln sich ins Unendliche. Glaubt man, sie entwirrt und isoliert zu haben, so muß man feststellen, daß sie wieder zusammenwachsen, reagierend auf die Reizungen unvorhergesehener Affinitäten. Folglich ist die Einheit des Mythos nur tendenziell und projektiv, sie spiegelt nie einen Zustand oder ein Moment des Mythos wider. Als imaginäres Phänomen, gezeichnet von der Mühe der Interpretation, besteht ihre Rolle darin, dem Mythos eine synthetische Form zu verleihen und zu verhindern, daß er sich in der Verwirrung der Gegensätze auflöst. Man könnte also sagen, daß die Wissenschaft der Mythen eine *Anaklastik* ist, wenn wir diesen alten Terminus im weiten, von der Etymologie gerechtfertigten Sinn gebrauchen, dessen Definition sowohl die Untersuchung der reflektierten wie der gebrochenen Strahlen zuläßt. Aber im Unterschied zur philosophischen Reflexion, die bis zu ihrer Quelle vorstoßen will, betreffen die Reflexionen, um die es sich hier handelt, nur solche Strahlen, die lediglich einen virtuellen Brennpunkt haben. Die Zerstreung der Sequenzen und Themen ist eine Grundeigenschaft des mythischen Denkens. Dieses offenbart sich unter dem Aspekt einer Ausstrahlung, für die einen gemeinsamen Ursprung zu postulieren einzig das Ausmaß der Richtungen und ihrer Winkel Anlaß gibt: einen idealen Punkt, an dem die durch die Struktur des Mythos abgelenkten Strahlen sich wieder zusammenfinden würden, wenn sie eben nicht woandersher kämen und den ganzen Weg über parallel verlaufen wären. Wie wir am Schluß dieses Buches zeigen werden, bietet diese Vielfalt etwas sehr Wesentliches, da sie vom Doppelcharakter des mythischen Denkens herrührt: daß es nämlich mit einem Objekt zusammenfällt, von dem es ein homologes Bild formt, ohne je dahin zu gelangen, mit ihm zu verschmelzen, weil es sich auf einer anderen Ebene entfaltet. Die Rekurrenz der Themen bringt diese Mischung aus Ohnmacht und Hartnäckigkeit zum Ausdruck. Nicht darum bekümmert, schlankweg zu beginnen oder aufzuhören, durchläuft das mythische Denken keine ganzen Strecken: es bleibt ihm immer etwas zu leisten übrig. Wie die Riten sind auch die Mythen endlos. Und indem unser Unternehmen, seinerseits zu kurz und gleichzeitig zu lang, die spontane Bewegung des mythischen Denkens nachvollziehen wollte, mußte es sich seinen Anforderungen beugen und seinem Rhythmus fügen. So ist dieses Buch über die Mythen in seiner Weise auch ein Mythos. Angenom-

men, es besäße eine Einheit, so erschiene sie nur im Hintergrund oder jenseits des Textes. Im besten Fall wird sie sich im Geist des Lesers herstellen.

Die meisten Vorwürfe aber werden wir uns wohl von seiten der ethnographischen Kritik zuziehen. Wie sehr es uns um Information zu tun gewesen sein mag, bestimmte Quellen wurden vernachlässigt, auch wenn sie nicht unzugänglich waren.¹ Diejenigen, die wir benutzt haben, wurden nicht alle bei der endgültigen Redaktion beibehalten. Um die Ausführungen nicht übermäßig zu belasten, mußten die Mythen gesichtet, bestimmte Versionen ausgewählt, Motive von ihren Varianten gereinigt werden. Einige werden uns vorwerfen, den Stoff der Untersuchung nach Maßgabe unseres Vorhabens zurechtgestutzt zu haben. Denn wenn wir aus einer beträchtlichen Masse von Mythen nur die der Beweisführung dienlichsten herausgegriffen hätten, würde diese viel von ihrer Überzeugungskraft einbüßen. Hätten wir uns also darauf beschränken sollen, wirklich die Totalität der im tropischen Amerika bekannten Mythen zusammenzuwürfeln, um es wagen zu dürfen, sie zu vergleichen?

Der Einwand gewinnt besondere Schärfe, wenn man die Umstände bedenkt, die das Erscheinen dieses Buches verzögert haben. Es war schon fast beendet, als das Erscheinen des ersten Bandes der *Encyclopédie Bororo* angekündigt wurde, und wir haben gewartet, bis er nach Frankreich gelangte und wir ihn auswerten konnten, um die letzte Hand an unseren Text zu legen. Müßten wir aber, so besehen, uns nicht solange zurückhalten, bis in zwei oder drei Jahren der zweite Band, der den Mythen gewidmet sein wird, und der Teil, der die Eigennamen enthält, vorliegen wird? In Wahrheit erteilt das Studium des erschienenen Bandes eine andere Lehre, trotz des Reichtums, den er bietet. Denn die Salesienser, die ihre eigenen Meinungsumschwünge sehr gelassen vermerken, sofern sie sie nicht

1 So wurden aufgrund ihres jungen Datums einige Werke wie *Die Tacana* von Hissink und Hahn (Stuttgart 1961) nur sehr oberflächlich ausgewertet, andere, die nach Abschluß dieses Buches in Frankreich erschienen, überhaupt nicht. Dies gilt für: J. Wilbert, *Indios de la región Orinoco-Ventuari* (Caracas 1963), *Warao Oral Literature* (ibid. 1964) und N. Fock, *Waiwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe* (Kopenhagen 1963), in dem wir indes schon einen Opossum-Mythos entdeckt haben, der unsere Analysen im dritten und vierten Teil bestätigt. Dieses neue Material werden wir in einem anderen Band auswerten.

lieber verschweigen, sind immer dann recht spitz, wenn eine von anderen Autoren publizierte Information nicht mit der allerneuesten übereinstimmt, die sie selber gesammelt haben. In beiden Fällen begehen sie den gleichen methodologischen Fehler. Daß eine Information einer anderen widerspricht, stellt wohl ein Problem, aber löst es nicht. Wir schätzen die Informanten höher ein, handele es sich nun um die unseren oder um die früher von den Missionaren benutzten, deren Zeugnis aufgrund dieser Tatsache einen besonderen Wert hat. Die Verdienste der Salesienser sind so offenkundig, daß man ihnen, ohne die Dankbarkeit ihnen gegenüber zu schmälern, den leisen Vorwurf machen darf: sie haben die mißliche Neigung zu meinen, daß Informationen letzten Datums alle anderen annullieren.

Wir ziehen keinen Augenblick in Zweifel, daß die Berücksichtigung anderer Dokumente, seien sie bereits erschienen oder erst angekündigt, unsere Interpretation berühren wird. Einige Interpretationen, vorsichtig vorgebracht, werden vielleicht eine Bestätigung finden, andere aufgegeben oder verändert werden. Darauf soll es nicht ankommen: in Disziplinen wie der unseren schreitet die wissenschaftliche Erkenntnis nur stolpernd fort, unter der Peitsche der Anspannung und des Zweifels. Sie überläßt der Metaphysik die Ungeduld des Alles oder Nichts. Um unser Unternehmen zu validieren, ist es unserer Ansicht nach nicht nötig, daß es auf Jahre hinaus und bis in die kleinsten Details den Ruf einer mutmaßlichen Wahrheit genießt. Es genügt, wenn man ihm das bescheidene Verdienst nicht abspricht, eine schwierige Frage in weniger schlechtem Zustand zurückgelassen zu haben, als es sie vorgefunden hatte. Vergessen wir auch nicht, daß es für die Wissenschaft keine ein für allemal feststehenden Wahrheiten gibt. Der Gelehrte ist kein Mensch, der wahre Antworten liefert, sondern ein Mensch, der die richtigen Fragen stellt.

Gehen wir noch weiter. Die Kritiker, die uns vorwerfen könnten, daß wir kein erschöpfendes Verzeichnis der südamerikanischen Mythen aufgestellt haben, bevor wir sie analysierten, würden einer schweren Begriffsverwirrung über die Natur und die Rolle dieser Dokumente erliegen. Die Gesamtheit der Mythen einer Population gehört in den Bereich der Rede. Falls die Population nicht physisch oder moralisch erlischt, ist diese Gesamtheit niemals abgeschlossen. Ebensogut könnte man einem Linguisten vorwerfen, daß er die Grammatik einer Sprache schreibt, ohne zuvor die Totalität der

Wörter verzeichnet zu haben, die in dieser Sprache seit ihrem Bestehen ausgesprochen wurden, und ohne den verbalen Austausch zu kennen, der, solange es diese Sprache gibt, stattfinden wird. Die Erfahrung beweist, daß eine lächerlich kleine Anzahl von Sätzen, lächerlich klein im Vergleich zu all denen, die er theoretisch hätte sammeln können (ganz zu schweigen von denen, die er nicht kennen kann, weil sie, bevor er sich an die Arbeit machte, oder in seiner Abwesenheit, ausgesprochen wurden oder weil sie erst später gesagt werden), es dem Linguisten gestattet, eine Grammatik der Sprache zu erarbeiten, die er untersucht. Und selbst eine lückenhafte Grammatik oder nur der Entwurf einer Grammatik stellt schon eine kostbare Errungenschaft dar, wenn es sich um unbekannte Sprachen handelt. Um sich kundzutun, wartet die Syntax nicht, bis eine theoretisch unbegrenzte Reihe von Ereignissen gezählt werden konnte, weil sie in der Gesamtheit von Regeln besteht, die ihre Erzeugung lenkt. Nun wollten wir wirklich eine Syntax der südamerikanischen Mythologie skizzieren. Wenn neue Texte die mythische Rede bereichern werden, wird man Gelegenheit haben, die Art und Weise zu kontrollieren oder zu modifizieren, wie gewisse grammatikalische Gesetze formuliert wurden, auf einige von ihnen zu verzichten und neue zu entdecken. In keinem Fall aber kann uns die Forderung nach einer totalen mythischen Rede entgegengehalten werden. Denn wir sahen soeben, daß eine solche Forderung keinen Sinn hat.

Ein anderer Einwand wäre ernster zu nehmen. Man könnte uns nämlich das Recht bestreiten, unsere Mythen bald hier, bald dort auszuwählen, einen Chaco-Mythos durch eine Guayana-Variante zu beleuchten, einen Gé-Mythos durch sein kolumbianisches Gegenstück. Aber wie sehr die strukturelle Analyse die Geschichte achtet und sich bemüht, ihre Lehren zu beherzigen, so weigert sie sich doch, sich in die bereits von der historischen Forschung umschriebenen Parameter einschließen zu lassen. Im Gegenteil, indem sie aufzeigt, daß Mythen ganz verschiedenen Ursprungs objektiv eine Gruppe bilden, stellt sie der Geschichtsschreibung ein Problem und fordert sie dazu auf, nach einer Lösung zu suchen. Wir haben eine Gruppe konstruiert und hoffen, den Beweis erbracht zu haben, daß es eine Gruppe ist. Den Ethnographen, Historikern und Archäologen obliegt es, darzulegen, wie und warum.

Sie können beruhigt sein. Um den Gruppencharakter zu erklären,

welchen die in unserer Untersuchung miteinander verglichenen Mythen aufweisen (und die nur aus diesem Grund miteinander verglichen wurden), rechnen wir nicht damit, daß die historische Kritik eines Tages ein System logischer Affinitäten wird zurückführen können auf die Aufzählung einer Vielzahl von sukzessiven oder gleichzeitigen Entlehnungen, welche ehemalige oder gegenwärtige Populationen untereinander gemacht hätten, und zwar über Entfernungen und Zeiträume hinweg, die zuweilen so beträchtlich sind, daß jede Interpretation dieser Art wenig plausibel, jedenfalls nicht nachprüfbar wäre. Wir wollen also den Historiker zunächst auffordern, im indianischen Amerika ein Mittelalter zu sehen, dem sein Rom fehlte: eine konfuse Masse, entsprungen aus einem alten Synkretismus, dessen Textur zweifellos sehr locker war und innerhalb derer hier und da einige Jahrhundertlang Zentren hoher Zivilisation und barbarische Völker überlebt haben, zentralisierende Tendenzen und zersplitternde Kräfte. Mögen letztere schließlich wegen innerer Ursachen und aufgrund der Ankunft der europäischen Eroberer die Oberhand behalten haben, so steht nichtsdestoweniger fest, daß eine Gruppe, ähnlich derjenigen, die den Gegenstand unserer Untersuchung bildet, ihren Charakter der Tatsache verdankt, daß sie sich gewissermaßen in einem bereits organisierten semantischen Feld kristallisiert hat, dessen Elemente schon alle möglichen Kombinationen eingegangen waren: zweifellos weniger aus Nachahmungswillen als vielmehr, um es kleinen, weniger zahlreichen Gesellschaften zu gestatten, ihre jeweilige Originalität zu behaupten, indem sie die Hilfsmittel einer Dialektik von Gegensätzen und Korrelationen im Rahmen eines gemeinsamen Weltbildes ausschöpften.

Eine solche Interpretation, die wir lediglich skizzieren wollen, beruht natürlich auf historischen Mutmaßungen: hohes Alter der Bevölkerung des tropischen Amerika, wiederholte Wanderungen zahlreicher Stämme in alle Richtungen, demographische Durchlässigkeit und Fusionsphänomene, welche die Bedingungen für einen sehr alten Synkretismus schufen, von dem aus die verschiedenen beobachtbaren Unterschiede zwischen den Gruppen entstanden sind, die nichts oder fast nichts von den archaischen Bedingungen widerspiegeln, sondern meist sekundär und abgeleitet sind. Trotz der formalen Perspektive, die die strukturelle Analyse einnimmt, validiert sie also die ethnographischen und historischen Interpretatio-

nen, die wir vor mehr als zwanzig Jahren vorgeschlagen haben und die, damals für abenteuerlich gehalten (vgl. L.-S. 5, S. 118 ff. und Kap. IV), ständig an Boden gewonnen haben. Wenn sich aus dem vorliegenden Buch eine ethnographische Schlußfolgerung herauschält, so in der Tat die, daß die Gé – keineswegs jene »Randgruppen«, wie man 1942 bei der Redaktion des ersten Bandes des *Handbook of South American Indians* meinte (eine Hypothese, der wir damals widersprachen) – in Südamerika einen Angelpunkt darstellen, dessen Rolle derjenigen vergleichbar ist, die in Nordamerika die sehr alten Kulturen und ihre Überlebenssel in den Becken des Fraser- und des Columbia-Flusses gespielt haben. Wenn unsere Untersuchung sich in die nördlichen Regionen von Nordamerika verlagern wird, werden die Grundlagen dieses Vergleichs deutlicher zutage treten.

Es war notwendig, zumindest diese konkreten Ergebnisse der strukturalen Analyse (von denen einige andere, auf die Kulturen des tropischen Amerika beschränkt, in dem vorliegenden Buch dargelegt werden) vor Augen zu führen, um den Leser vor dem Vorwurf des Formalismus, ja Idealismus zu warnen, der uns zuweilen gemacht wird. Verleitet dieses Buch, mehr noch als unsere früheren Werke, die ethnologische Untersuchung nicht auf die Pfade, die ihr untersagt bleiben sollten, auf die der Psychologie, der Logik und der Philosophie? Tragen wir auf diese Weise nicht mit dazu bei, die Ethnographie ihren wirklichen Aufgaben zu entziehen, die im Studium der konkreten Gesellschaften und der Probleme bestehen sollten, welche hier die Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen in dreifacher Hinsicht stellen, nämlich in sozialer, politischer und ökonomischer? Diese oft geäußerten Befürchtungen scheinen einer totalen Verkennung der Aufgabe zu erwachsen, die wir uns gesetzt haben. Und, was unserer Ansicht nach noch schlimmer ist, sie machen die Kontinuität des Programms zweifelhaft, das wir seit den *Structures élémentaires de la parenté* methodisch verfolgen, denn gegen dies Werk zumindest scheint vernünftigerweise eine solche Klage nicht erhoben werden zu können.

Wenn jedoch *Das wilde Denken* eine Art Pause in unseren Versuchen bezeichnet, so nur deshalb, weil wir zwischen zwei Anstrengungen einmal verschlaufen mußten. Gewiß haben wir sie dazu

benutzt, das vor uns ausgebreitete Panorama zu überschauen, und die Gelegenheit ergriffen, die durchlaufene Strecke abzuschätzen, die Fortsetzung des Weges auszukundschaften und uns eine grobe Vorstellung der fremden Gegenden zu machen, die wir durchqueren müßten, auch wenn wir uns entschlossen hatten, uns niemals auf Dauer von unserer Straße zu entfernen und – abgesehen von kleinen Streifzügen – uns nicht in die von der Philosophie bewachten Jagdgründe zu wagen . . . Wie dem auch sei, diese Rast, die einige für ein Ziel gehalten haben, sollte nur vorübergehend sein, zwischen der ersten Etappe der *Structures* und der zweiten, die dieses Buch in Angriff nehmen will.

Vor allem ist das Ziel unverändert geblieben. Ausgehend von der ethnologischen Erfahrung, sind wir noch immer darauf aus, ein Verzeichnis der geistigen Schranken anzulegen, scheinbar willkürliche Fakten auf eine Ordnung zurückzuführen, ein Niveau zu erreichen, auf dem sich eine Notwendigkeit enthüllt, die den Illusionen der Freiheit innewohnt. Hinter der oberflächlichen Kontingenz und der inkohärenten Vielfalt der Heiratsregeln haben wir in den *Structures* eine kleine Anzahl von einfachen Prinzipien herausgearbeitet, mit deren Hilfe ein sehr komplexes Ganzes von auf den ersten Blick absurden (und im allgemeinen als absurd beurteilten) Sitten und Gebräuchen auf ein signifikantes System zurückgeführt wurde. Dennoch leistete nichts die Gewähr dafür, daß diese Zwänge inneren Ursprungs sind. Es könnte sogar sein, daß sie nur im Geist der Menschen gewisse Anforderungen des in den Institutionen objektivierten gesellschaftlichen Lebens widerspiegeln. Ihr Nachhall auf psychischer Ebene wäre dann die Folge von Mechanismen, deren Funktionieren allein zu entdecken bliebe.

Entscheidender wird also das Experiment sein, das wir jetzt mit der Mythologie anstellen. Diese hat keine greifbare praktische Funktion: anders als die vorher untersuchten Phänomene steht sie nicht in direkter Verbindung mit einer anderen Realität, die mit einer höheren Objektivität begabt wäre als sie und deren Befehle sie dem Geist übermittelte; es scheint ihm vielmehr völlig freizustehen, sich seiner schöpferischen Spontaneität hinzugeben. Folglich, falls es möglich wäre aufzuzeigen, daß auch in diesem Fall der willkürliche Schein, das vorgeblich freie Hervorquellen, ein Erfindungsreichtum, den man für zügellos halten könnte, Gesetze zur Voraussetzung haben, die auf einer tieferen Ebene wirken, so würde die Schluß-

folgerung unvermeidlich werden, daß der Geist, der Selbstkonfrontation ausgeliefert und der Pflicht, mit den Gegenständen zu operieren, enthoben, in gewisser Weise sich darauf beschränkt sieht, sich selbst als Objekt zu imitieren, und daß er, da die Gesetze dieser Operationen sich dann nicht grundlegend von denen unterschieden, die er in der anderen Funktion zu erkennen gibt, somit seine Ding-Natur unter den Dingen offenbart. Ohne die Folgerung so weit zu treiben, genügt es uns, die Überzeugung gewonnen zu haben, daß der menschliche Geist, wenn er bis in seine Mythen hinein determiniert erscheint, es *a fortiori* überall sein muß.²

Indem sich unsere Problematik von der Untersuchung der geistigen Zwänge leiten läßt, nähert sie sich der des Kantianismus, wenngleich wir andere Wege beschreiten, die nicht zu den gleichen Konklusionen führen. Der Ethnologe fühlt sich nicht wie der Philosoph genötigt, die Tätigkeitsbedingungen seines eigenen Denkens zum Prinzip der Reflexion zu erheben (oder die einer Wissenschaft, welche die seiner Gesellschaft und seiner Zeit ist), um seine lokalen Konstatierungen auf eine Erkenntnis ausdehnen zu können, deren Universalität nur hypothetisch und virtuell zu sein vermag. Mit den gleichen Problemen beschäftigt, schlägt er einen doppelt umgekehrten Weg ein. Der Hypothese einer universalen Erkenntnis zieht er die empirische Beobachtung kollektiver Erkenntnisse vor, deren Merkmale, gewissermaßen konsolidiert, ihm durch unzählige konkrete Vorstellungssysteme offenbar werden. Und da für ihn, als Menschen einer gesellschaftlichen Umwelt, einer Kultur, einer Region und einer geschichtlichen Periode, diese Systeme die ganze Stufenleiter der innerhalb einer Gattung möglichen Variationen darstellen, wählt er diejenige aus, deren Abweichungen ihm am ausgeprägtesten erscheinen, in der Hoffnung, daß die methodischen Regeln, die sich ihm aufdrängen, um diese Systeme in den Termini seines eigenen Systems ausdrücken zu können und umgekehrt, ein Netz von fundamentalen und gemeinsamen Zwängen freilegen werden: höchste Gymnastik, wo die Tätigkeit der Reflexion, bis an ihre objektiven Grenzen getrieben (da diese zunächst von der ethnographischen Untersuchung erkannt und verzeichnet worden sind), jeden Muskel sowie die Gelenke des Skeletts heraustreten läßt und

2 »... Wenn es irgendwo Gesetze gibt, muß es überall welche geben.« Dies war schon die Schlußfolgerung der Passage von Tylor, die wir vor nun 17 Jahren unseren *Structures élémentaires de la parenté* als Motto voranstellten.

auf diese Weise die Grundlinien einer allgemeinen anatomischen Struktur bloßlegt.

Wir erkennen diesen Aspekt unseres Versuchs vortrefflich bei Paul Ricœur wieder, wenn er ihn mit Recht als »Kantianismus ohne transzendentes Subjekt« qualifiziert.³ Weit entfernt jedoch, daß uns die Beschränkung eine Lücke zu signalisieren scheint, sehen wir darin, auf philosophischer Ebene, die unvermeidliche Konsequenz der Wahl, die wir mit einer ethnographischen Perspektive getroffen haben: da wir uns auf die Suche nach den Bedingungen begeben haben, in denen die Wahrheitssysteme wechselseitig umkehrbar und folglich für mehrere Subjekte gleichzeitig annehmbar werden können, gewinnt die Gesamtheit dieser Bedingungen den Objektcharakter, der mit einer eigenen Realität ausgestattet und unabhängig von jedem Subjekt ist.

Dieses objektivierte Denken zu illustrieren und seine Realität empirisch aufzuzeigen, ist, wie wir glauben, nichts so gut befähigt wie die Mythologie. Auch wenn wir nicht ausschließen wollen, daß die redenden Subjekte, die die Mythen hervorbringen und weitertragen, sich ihrer Struktur und Wirkungsweise bewußt zu werden vermögen, so kann dies doch nicht auf normale Weise geschehen, sondern höchstens auf partielle und sporadische. Mit den Mythen steht es wie mit der Sprache: das Subjekt, das während seiner Rede die phonologischen und grammatikalischen Gesetze bewußt anwenden würde, angenommen, es besäße das dazu notwendige Wissen und Geschick, verlöre fast augenblicklich den Faden seiner Gedanken. Ebenso verlangt auch die Tätigkeit und der Gebrauch des mythischen Denkens, daß seine Eigenschaften verborgen bleiben; sonst würde man sich in die Position des Mythologen begeben, der an die Mythen nicht glauben kann, aufgrund der Tatsache, daß er sich anheischig macht, sie zu zerlegen. Die Mythen-Analyse hat nicht und kann nicht zum Ziel haben, aufzuzeigen, wie die Menschen denken. In dem besonderen Fall, der uns hier beschäftigt, ist es zu-

3 P. Ricœur, »Symbole et temporalité«, *Archivio di Filosofia*, Nr. 1-2, Rom 1963, S. 24; vgl. auch S. 9: »Mehr ein Kantisches als ein Freudsches Unbewußtes, ein kategoriales, kombinatorisches Unbewußtes...«; und S. 10: »...kategoriales System ohne Bezug auf ein denkendes Subjekt..., homolog der Natur; vielleicht sogar ist es Natur...«

Mit seinem gewohnten Scharfblick hat Roger Bastide (S. 65-79) die gesamte vorstehende Entwicklung antizipiert. Unsere Übereinstimmung ist um so aufschlußreicher für seine Hellsicht, als ich seinen Text, den er mir freundlicherweise übermittelte, erst kennenlernte, als ich die Fahnen dieses Buches korrigierte.

mindest zweifelhaft, ob die Eingeborenen Zentralbrasiliens nicht nur die mythischen Erzählungen, die sie bezaubern, sondern auch die Bezugssysteme verstehen, auf die wir sie zurückführen. Und wenn wir mittels dieser Mythen bestimmte archaische oder bildhafte Wendungen unserer eigenen Volkssprache validieren, drängt sich die gleiche Feststellung auf, da sich unsererseits eine retroaktive Bewußtwerdung von außen und unter dem Zwang einer fremden Mythologie vollzieht. Wir behaupten also nicht, zeigen zu können, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken.

Und vielleicht müßte man, wie wir es vorgeschlagen haben, noch weiter gehen und von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, daß sich die Mythen auf gewisse Weise *untereinander* denken.⁴ Denn es geht hier nicht so sehr darum, das, was *in* den Mythen ist (ohne im übrigen im Bewußtsein der Menschen zu sein), als vielmehr das System der Axiome und Postulate freizulegen, die den bestmöglichen Code definieren, welcher geeignet ist, unbewußten Schöpfungen eine gemeinsame Bedeutung zu geben, Schöpfungen, die Ereignis des Geistes, einer Gesellschaft und einer Kultur sind, ausgewählt unter denjenigen, die untereinander die größte Entfernung aufweisen. Wie die Mythen selber auf Codes zweiter Ordnung beruhen (wobei die Codes erster Ordnung jene sind, worin die Sprache besteht), würde dieses Buch also den Entwurf eines Codes dritter Ordnung darstellen, der dazu bestimmt ist, die wechselseitige Übersetzbarkeit mehrerer Mythen zu sichern. Aus diesem Grunde hätte man nicht unrecht, wenn man es für einen Mythos hielte: gewissermaßen den Mythos der Mythologie.

Doch ebensowenig wie die anderen Codes ist dieser dritte erfunden oder von außen gefordert. Er ist der Mythologie selbst immanent, in der wir ihn nur entdecken. Ein in Südamerika arbeitender Ethnograph hat sich über die Art gewundert, wie ihm die Mythen zukamen: »Jeder Erzähler oder fast jeder erzählt die Geschichten auf seine Weise. Sogar bei wichtigen Einzelheiten besteht ein außerordentlich großer Variationsspielraum...« Die Eingeborenen jedoch scheint dies wenig zu kümmern: »Ein Caraja, der mich von Dorf zu Dorf begleitete, hörte eine Menge Varianten dieses Typus und

⁴ Die Ojibwa-Indianer halten die Mythen für »Wesen, die Bewußtsein haben, denken und handeln können«. W. Jones, »Ojibwa Texts«, *Publ. of the Amer. Ethnol. Soc.*, Bd. III, Teil II, New York 1919, S. 574, Fn. 1.

sammelte sie alle mit fast unterschiedslosem Vertrauen. Nicht, daß er die Widersprüche nicht bemerkte. Aber sie interessierten ihn ganz und gar nicht...« (Lipkind 1, S. 251). Ein naiver Kommentator, der von einem anderen Planeten käme, könnte sich mit mehr Recht drüber wundern (weil es hier um Geschichte ginge und nicht um Mythen), daß in den vielen Werken über die Französische Revolution bestimmte Ereignisse nicht immer aufgeführt oder verworfen werden und daß die, über die mehrere Autoren berichten, in unterschiedlicher Beleuchtung erscheinen. Und doch beziehen sich diese Varianten auf ein und dasselbe Land, auf dieselbe Epoche, dieselben Geschehnisse, deren Realität sich auf allen Ebenen einer zerblätternenden Struktur zerstreut. Das Gültigkeitskriterium hängt also nicht an den historischen Elementen. Isoliert verfolgt, würde sich ein jedes als ungreifbar herausstellen. Aber zumindest einige von ihnen nehmen Gestalt an, aufgrund der Tatsache, daß sie sich in eine Serie integrieren lassen, deren Termini, gemäß der allgemeinen Kohärenz dieser Serie, mehr oder weniger an Glaubwürdigkeit gewinnen.

Trotz den ebenso verdienstvollen wie unerläßlichen Anstrengungen, die sie unternimmt, um zu einer anderen Bedingung zu gelangen, wird eine scharfblickende Geschichtswissenschaft zugeben, daß sie niemals völlig der Natur des Mythos entgeht. Was für sie wahr bleibt, ist es also *a fortiori* noch weit mehr für ihn. Die mythischen Schemata zeigen in hohem Maß den Charakter von absoluten Objekten, die, falls sie nicht äußeren Einflüssen unterlägen, Teile weder verlieren noch erwerben würden. Daraus folgt, daß, wenn das Schema eine Veränderung erfährt, diese auch alle seine Aspekte in Mitleidenschaft zieht. Erscheint also ein Aspekt eines besonderen Mythos unverständlich, so ist es eine legitime Methode, ihn auf hypothetische und vorläufige Weise als eine Veränderung des homologen Aspekts eines anderen, um der Sache willen derselben Gruppe zugeordneten Mythos zu behandeln, der der Interpretation besser zugänglich ist. Dies haben wir mehrmals getan: so, wenn wir die Episode des bedeckten Maules des Jaguars in M 7 anhand der umgekehrten Episode des offenen Maules in M 55 enträtselten, oder die der realen Hilfsbereitschaft der Aasgeier in M 1 anhand ihrer trügerischen Hilfsbereitschaft in M 65. Anders als man meinen könnte, gerät diese Methode nicht in einen *circulus vitiosus*. Sie impliziert lediglich, daß jeder Mythos, für sich genommen, als die beschränkte Anwendung eines Schemas existiert, welches die reziproken Intelli-

gibilitätsbezüge, die zwischen mehreren Mythen zu erkennen sind, nach und nach aufdecken helfen.

Bei unserem Gebrauch der Methode wird man uns wahrscheinlich vorwerfen, zu sehr zu interpretieren und zu vereinfachen. Abgesehen davon, daß wir auch hier nicht behaupten, alle vorgebrachten Lösungen besäßen den gleichen Wert, da wir selber das Unsichere einiger von ihnen betont haben, wäre es überheblich, wenn wir unseren Gedanken nicht zu Ende führten. Wir werden unseren möglichen Kritikern also antworten: ist das so wichtig? Denn wenn es das letzte Ziel der Anthropologie ist, zu einer besseren Kenntnis des objektivierten Denkens und seiner Mechanismen beizutragen, läuft es letztlich auf dasselbe hinaus, wenn in diesem Buch das Denken der südamerikanischen Eingeborenen unter der Wirkung des meinigen Gestalt gewinnt oder das meine unter der Wirkung des ihrigen. Wichtig ist, daß der menschliche Geist, unbeschadet der Identität seiner gelegentlichen Boten, in diesen eine Struktur kundtut, die in dem Maße immer verständlicher wird, wie der doppelt reflektierte Gang zweier aufeinander einwirkender Denkweisen fortschreitet, von denen die eine hier, die andere dort der Docht oder der Funken der Annäherung sein kann, aus denen ihre gemeinsame Erleuchtung aufflammen wird. Und wenn diese dann einen Schatz enthüllt, wird man keinen Schiedsrichter brauchen, der die Verteilung vornimmt, da man zu erkennen begonnen hat (L.-S. 9), daß das Erbe unveräußerlich und ungeteilt bleiben muß.

II

Zu Beginn dieser Einführung erklärten wir, daß wir versucht hätten, den Gegensatz von Sinnlichem und Verständlichem zu transzendieren, indem wir uns von vornherein auf die Ebene der Zeichen stellten. In der Tat drücken diese das eine mittels des anderen aus. Selbst in sehr geringer Anzahl eignen sie sich zu streng geordneten Kombinationen, die bis in die winzigsten Nuancen die ganze Vielfalt der sinnlichen Erfahrung zum Ausdruck bringen können. So hoffen wir, eine Ebene zu erreichen, auf der die logischen Eigenschaften sich ebenso direkt als Attribute der Dinge erweisen wie Geschmacksrichtungen und Gerüche, deren jeden Irrtum ausschließende Besonderheit dennoch auf eine Kombination von Elementen verweist, die,

anders ausgewählt oder angeordnet, die Wahrnehmung eines anderen Geruchs hervorgerufen hätten. Dank dem Begriff des Zeichens geht es für uns also darum, auf der Ebene des Intelligiblen und nicht mehr nur des Sinnlichen die sekundären Qualitäten mit der Wahrheit in Verbindung zu bringen.

Diese Suche nach einem Mittelweg zwischen der Tätigkeit des logischen Denkens und der ästhetischen Wahrnehmung mußte sich ganz natürlich vom Beispiel der Musik beeinflussen lassen, die dies seit jeher praktiziert hat. Und nicht nur in allgemeiner Hinsicht drängte sich der Vergleich auf. Sehr bald, schon fast von Anfang an stellten wir fest, daß es unmöglich war, den Stoff dieses Buches nach einem die traditionellen Normen achtenden Plan zu gliedern. Die Aufteilung in Kapitel tat der Bewegung des Denkens nicht nur Gewalt an, sie verarmte sie und verstümmelte sie auch, benahm der Beweisführung ihre Schärfe. Paradoxerweise zeigte es sich, daß man ihr, damit sie determinierend erscheinen konnte, eine größere Geschmeidigkeit und Freiheit zubilligen mußte. Und wir entdeckten auch, daß die Anordnung der Dokumente nicht linear sein konnte und daß die kommentierenden Phasen sich nicht in der einfachen Beziehung von vorher und nachher miteinander verbanden. Kunstgriffe in der Zusammenstellung waren unerläßlich, um dem Leser zuweilen das Gefühl einer Gleichzeitigkeit zu geben, die zweifellos illusorisch ist, da man durch die Anordnung der Erzählung gefesselt bleibt, zu der man aber zumindest das naheliegende Äquivalent suchen kann, da wir eine ausgedehnte Rede mit einer konfusen Rede abwechseln ließen, den Rhythmus beschleunigten, nachdem wir ihn verlangsamt hatten, die Beispiele das eine Mal dicht aufeinander folgen ließen und sie das andere Mal getrennt hielten. So konnten wir feststellen, daß unsere Analysen auf mehreren Achsen lagen. Selbstverständlich auf der der Sukzessionen, aber auch auf der ihrer relativen Dichte, die den Rückgriff auf anschauliche Formen erforderlich machte, wie es in der Musik Solo und Tutti sind; Formen der Ausdrucksspannungen und der Ersatz-Codes, gemäß derer während der Abfassung Gegensätze, vergleichbar denen zwischen Gesang und Rezitativ, Orchester und Arie, auftauchten.

Aus der Freiheit, die wir uns auf diese Weise nahmen, mehrere Dimensionen zu Hilfe zu nehmen, um unsere Themen anzuordnen, ergab es sich, daß eine Gliederung in isometrische Kapitel hinter einer Aufteilung in weniger zahlreiche Abschnitte zurücktreten

mußte, die aber auch umfangreicher und komplexer und von unterschiedlicher Länge waren und von denen jeder ein Ganzes bilden sollte, aufgrund seiner inneren, von einer gewissen stimmungs-mäßigen Einheit beherrschten Organisation. Aus dem gleichen Grunde konnten diese Abschnitte nicht in nur eine Form gegossen werden; jede sollte vielmehr den Regeln der Tonart, der Gattung und des Stils gehorchen, den die Natur der verarbeiteten Materialien und der in jedem einzelnen Fall angewandten technischen Mittel erheischte. Auch hier boten uns die musikalischen Formen die Hilfsmittel einer durch die Erfahrung schon genormten Vielfalt, da der Vergleich mit der Sonate, der Symphonie, der Kantate, dem Präludium, der Fuge etc. es leicht zu verifizieren gestattete, daß sich in der Musik ähnlich gelagerte Probleme stellten, wie sie die Analyse der Mythen aufwarf und für die die Musik bereits Lösungen er-sonnen hat.

Gleichzeitig aber konnten wir einem anderen Problem nicht aus dem Weg gehen: dem der tiefgreifenden, auf den ersten Blick über-raschenden Affinität zwischen Musik und Mythen (deren struktu-rale Analyse sich darauf beschränkt, ihre Eigenschaften geltend zu machen, indem sie sie lediglich für sich noch einmal aufgreift und auf eine andere Ebene hebt). Und gewiß bedeutet es schon einen großen Schritt auf dem Weg zu einer Antwort, daß wir dieses Invariante unserer persönlichen Geschichte beschwören konnten, das von kei-ner Peripetie erschüttert wurde, nicht einmal von den blitzartigen Offenbarungen, die für einen Heranwachsenden das Hören von *Pelléas* und dann der *Hochzeit* bedeutete: nämlich den von Kind-heit an auf den Altären des »Gottes Richard Wagner« geleisteten Dienst. Denn wenn man in Wagner den unabweisbaren Vater der strukturalen Analyse der Mythen anerkennen muß (und auch der Märchen, siehe *Die Meistersinger*), ist es im höchsten Maße auf-schlußreich, daß diese Analyse zuerst *in der Musik*⁵ vorgenommen worden ist. Wenn wir also meinten, daß die Analyse der Mythen derjenigen einer großen Partitur vergleichbar sei (L.-S. 5, S. 234), ziehen wir nur die logische Konsequenz aus der Wagnerschen Ent-

5 Indem wir diese Vaterschaft verkünden, würden wir uns den Vorwurf der Undankbar-keit zuziehen, wenn wir keine anderen Schulden bekennnten. Zunächst gegenüber dem Werk von Marcel Granet und seinen genialen und brillanten Gedanken; sodann – *last but not least* – gegenüber demjenigen von George Dumézil sowie dem *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra* von Henri Grégoire (*Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Literatur-Klasse* . . . , Bd. XLV, Heft 1, 1949).

deckung, daß die Struktur der Mythen sich mittels einer Partitur enthüllt.

Und dennoch bestätigt diese Huldigung im voraus eher die Existenz des Problems, als daß sie es löst. Die wahre Antwort liegt, wie wir glauben, in der dem Mythos und dem musikalischen Werk gemeinsamen Eigenschaft, Sprachen zu sein, die jede auf ihre Weise die Ebene der artikulierten Sprache transzendiert und dennoch wie diese und im Gegensatz zur Malerei eine zeitliche Dimension erheischt, um sich zu offenbaren. Aber dieser Zeitbezug ist besonderer Art: alles geht so vor sich, als hätten Musik und Mythologie die Zeit nur deshalb nötig, um sie zu verleugnen. Tatsächlich ist die eine wie die andere ein Apparat zur Beseitigung der Zeit. Hinter den Tönen und Rhythmen operiert die Musik auf einem nackten Terrain: der physiologischen Zeit des Hörers – eine heillos diachronische, da irreversible Zeit, von der sie indes dasjenige verwandelt, das dem Hörer in einer synchronischen und in sich geschlossenen Totalität zugeordnet war. Das Hören des musikalischen Werkes hat also, aufgrund von dessen innerer Organisation, die vergehende Zeit zum Stillstand gebracht; es hat sie eingeholt und aufgebrochen, wie ein vom Wind zerstreutes Nebelfeld. So daß wir, wenn wir Musik hören und während wir sie hören, eine Art Unsterblichkeit erlangen.

Man erkennt bereits, wie sehr die Musik dem Mythos ähnelt, der ebenfalls die Antinomie zwischen einer historischen und vergangenen Zeit und einer permanenten Struktur überwindet. Um aber den Vergleich ganz zu rechtfertigen, müssen wir ihn noch mehr vertiefen, als wir es in einem anderen Werk getan haben (L.-S. 5, S. 230 bis 233). So wie das musikalische Werk geht der Mythos von einem doppelten Kontinuum aus: einem äußerlichen, dessen Stoff im einen Fall aus den historischen oder als solchen geltenden Vorfällen besteht, die eine theoretisch unbegrenzte Reihe bilden, aus der jede Gesellschaft zur Produktion ihrer Mythen eine begrenzte Anzahl relevanter Ereignisse zieht, – im anderen Fall aus der ebenfalls unbegrenzten Reihe der physikalisch realisierbaren Töne, der jedes musikalische System seine Tonleiter entnimmt. Das zweite Kontinuum ist innerer Art. Es hat seinen Sitz in der psycho-physiologischen Zeit des Hörers, deren Faktoren sehr komplex sind: Periodizität der Gehirnschwingungen und der organischen Rhythmen, Gedächtnis- und Konzentrationsfähigkeit. Die Mythologie bringt, ins-

besondere aufgrund der Länge der Erzählung, die neuropsychischen Aspekte ins Spiel. Die Rekurrenz der Themen sowie die anderen Formen von Rückblicken und Parallelen, die, um korrekt erkannt zu werden, fordern, daß der Geist des Zuhörers das Feld der Erzählung, wenn man so sagen darf, in seiner ganzen Ausdehnung in dem Maße bestreicht, wie es sich vor ihm ausbreitet. All dies gilt ebenfalls für die Musik. Aber außer an die psychologische Zeit wendet diese sich auch an die physiologische Zeit, sogar an die Zeit der Eingeweide, welche die Mythologie sicher nicht ignoriert, da eine erzählte Geschichte »lebend« sein kann, aber ihre Rolle ist dort nicht so entscheidend wie in der Musik: jeder Kontrapunkt räumt dem Herz- und Atmungsrhythmus den Platz eines stummen Parts ein.

Beschränken wir uns auf diese Zeit der Eingeweide, um den Gedankengang zu vereinfachen. Wir sagen dann, daß die Musik anhand zweier Raster operiert. Der eine ist physiologischer, also natürlicher Art; seine Existenz hängt mit der Tatsache zusammen, daß die Musik die organischen Rhythmen ausnutzt und auf diese Weise Diskontinuitäten festmacht, die sonst im Latenzzustand verharren würden, gleichsam in der Dauer versunken. Der andere Raster ist kultureller Art; es besteht in einer Leiter von musikalischen Tönen, deren Zahl und Intervalle je nach der Kultur variieren. Dieses System von Intervallen liefert der Musik ein erstes Artikulationsniveau, nicht nach den relativen Tonhöhen (die aus den sinnlichen Eigenschaften eines jeden Tons resultieren), sondern nach den hierarchischen Beziehungen, die zwischen den Noten der Tonleiter aufscheinen: daher ist ihre Unterscheidung fundamental, tonisch, sinnlich und dominierend und bringt Beziehungen zum Ausdruck, die die polytonalen und atonalen Systeme miteinander verflechten, aber nicht zerstören.

Die Aufgabe des Komponisten besteht darin, diese Diskontinuität zu verändern, ohne ihr Prinzip zu widerrufen; sei es, daß die melodische Erfindung zeitweise Lücken in den Raster reißt, sei es, daß sie, ebenfalls zeitweise, die Lücken füllt oder kleiner macht. Bald durchbohrt sie, bald dichtet sie ab. Und was für die Melodie gilt, gilt auch für den Rhythmus, da durch dieses zweite Mittel die Zeiten des theoretisch konstanten physiologischen Rasters übersprungen oder verdoppelt, vorweggenommen oder mit Verspätung eingeholt werden.

Die musikalische Erregung kommt gerade daher, daß der Kompo-

nist in jedem Augenblick mehr oder weniger wegnimmt oder hinzufügt, als der Zuhörer erwartet, im Glauben an einen Plan, den er zu erraten meint, den er aber nicht zu durchschauen vermag aufgrund seiner Gebundenheit an eine doppelte Periodizität: an die seines Brustkorbs, die von seiner individuellen Natur, und die der Tonleiter, die von seiner Erziehung abhängt. Nimmt der Komponist mehr hinweg, so empfinden wir ein wunderbares Gefühl des Fallens; wir fühlen uns von einem festen Punkt des Tonsystems weggerissen und ins Leere geschleudert, aber nur deshalb, weil sich die Stütze, die uns geboten wurde, nicht an der erwarteten Stelle befand. Und nimmt der Komponist weniger hinweg, so tritt das Gegenteil ein: er zwingt uns zu einer kunstvolleren Gymnastik, als wir beherrschen. Bald sind wir bewegt, bald gezwungen, uns zu bewegen, und immer jenseits dessen, was wir, allein, zu leisten uns fähig glaubten. Das ästhetische Vergnügen besteht aus dieser Vielfalt von Erregungen und Aufschüben, von enttäuschten und belohnten Erwartungen, und jenseits der Erwartung, – ein Resultat der von dem Werk gestützten Herausforderung; und es besteht aus dem widersprüchlichen Gefühl, das sie einflößt, daß die Prüfungen, denen sie uns unterzieht, unüberwindbar sind, während sie uns gleichzeitig die wunderbar überraschenden Mittel bereitstellt, sie zu besiegen. Doppeldeutig noch in der Partitur, die sie ausliefert

»... irradiant un sacre

Mal tu par l'encre même en sanglots sibyllins«, aktualisiert sich die Absicht des Komponisten wie die des Mythos durch den Zuhörer hindurch und mit ihm. Im einen wie im anderen Fall läßt sich in der Tat die gleiche Umkehrung der Beziehung zwischen Sender und Empfänger beobachten, da es letztlich der zweite ist, der sich durch die Botschaft des ersten bezeichnet sieht: die Musik lebt sich in mir, ich höre mich durch sie. Der Mythos und das musikalische Werk erscheinen so als die Dirigenten eines Orchesters, dessen Zuhörer die stummen Spielenden sind.

Wenn man nun fragt, wo sich der wahre Kern des Werkes findet, muß man antworten, daß es unmöglich ist, ihn zu bestimmen. Die Musik und die Mythologie konfrontieren den Menschen mit virtuellen Objekten, von denen allein der Schatten aktuell ist, mit bewußten Näherungen (eine musikalische Partitur sowie ein Mythos können nichts anderes sein) von Wahrheiten, die unausweichlich unbewußt sind und ihnen nachfolgen. Im Fall des Mythos ahnen wir das

Warum dieser paradoxen Situation: sie hängt mit der irrationalen Beziehung zusammen, die zwischen den kollektiven Umständen der Schöpfung und dem individuellen Reich des Konsums vorherrscht. Mythen haben keinen Autor: sobald sie als Mythen wahrgenommen werden, was immer ihr Ursprung sein mag, gibt es sie nur in einer Tradition verkörpert. Wenn ein Mythos erzählt wird, empfangen die Hörer eine Botschaft, die eigentlich von nirgendwoher kommt; dies ist der Grund, weshalb man ihm einen übernatürlichen Ursprung zuschreibt. Es ist also verständlich, daß die Einheit des Mythos auf ein virtuelles Zentrum projiziert wird: jenseits der bewußten Wahrnehmung des Hörers, die er vorerst nur durchquert, bis zu einem Punkt, wo die Energie, die er ausstrahlt, durch die Arbeit der unbewußten Neuorganisation aufgezehrt ist, die sie zuvor ausgelöst hatte. Die Musik stellt ein weit schwierigeres Problem, da wir die geistigen Voraussetzungen der musikalischen Schöpfung nicht kennen. Anders gesagt, wir wissen nicht, welch ein Unterschied besteht zwischen jenen seltenen Geistern, die Musik sekretieren, und jenen zahllosen, bei denen dies Phänomen nicht auftritt, obwohl sie im allgemeinen empfänglich dafür sind. Der Unterschied ist indessen so deutlich und zeigt sich schon so früh, daß wir nur ahnen können, daß er Eigenschaften besonderer Art impliziert, die wahrscheinlich auf einer sehr tiefen Ebene liegen. Aber weil die Musik eine Sprache ist, mittels derer Botschaften gebildet werden, von denen zumindest einige von der großen Mehrheit verstanden werden, während nur eine sehr kleine Minderheit fähig ist, sie auszusenden, und weil zwischen allen Sprachen nur diese die widersprüchlichen Eigenschaften in sich vereinigt, nämlich zugleich verständlich und unübersetzbar zu sein, wird der Schöpfer von Musik zu einem göttergleichen Wesen und die Musik selbst zum höchsten Geheimnis der Wissenschaften vom Menschen, demjenigen, gegen das sie stoßen und in dem der Schlüssel ihres Fortschritts liegt.

In der Tat würde man sich zu Unrecht auf die Dichtung berufen und behaupten, sie werfe ein Problem gleicher Art auf. Zwar ist nicht jeder ein Dichter, aber die Dichtung benutzt ein allgemeines Gut als Träger: die artikulierte Sprache. Sie begnügt sich damit, für ihren Zweck besondere Zwänge zu erlassen. Die Musik hingegen benutzt einen Träger, der nur ihr eignet und außerhalb ihrer keine allgemeine Verwendung finden kann. Von Rechts wegen, wenn nicht tatsächlich könnte jeder entsprechend erzogene Mensch Gedichte schrei-

ben, ob gute oder schlechte; während die musikalische Erfindung besondere Fähigkeiten voraussetzt, die man nicht zur Entfaltung bringen kann, wenn sie nicht vorgegeben sind.

Die Fanatiker der Malerei werden wahrscheinlich gegen den bevorzugten Platz protestieren, den wir der Musik einräumen, zumindest werden sie den gleichen für die graphischen und plastischen Künste beanspruchen. Wir meinen jedoch, daß formal gesehen die verarbeiteten Materialien, d. h. die Töne und die Farben, nicht auf derselben Ebene liegen. Um dem Unterschied gerecht zu werden, sagt man zuweilen, daß die Musik in der Regel nicht-nachahmend sei, oder genauer, daß sie nichts anderes nachahme als sich selber, während vor einem Bild die erste Frage, die dem Beschauer in den Sinn kommt, die ist, was es darstellt. Brächte man aber heute das Problem auf diese Weise vor, würde man sofort mit der nichtfigurativen Malerei konfrontiert. Kann sich die abstrakte Malerei, auf ihr Unternehmen gestützt, nicht auf den Präzedenzfall der Musik berufen und behaupten, daß sie das Recht hat, die Formen und Farben zu organisieren, wenn zwar nicht absolut frei, so doch gemäß den Regeln eines Codes, der von der sinnlichen Erfahrung unabhängig ist, so wie es die Musik mit den Tönen und Rhythmen tut?

Mit dieser Analogie würde man einer schlimmen Illusion zum Opfer fallen. Denn wenn es »natürliche« Farben in der Natur gibt, so gibt es, außer zufälligerweise und vorübergehend, keine musikalischen Töne in der Natur: nur Geräusche.⁶ Töne und Farben sind also keine Entitäten gleichen Ranges, und der Vergleich kann legitimer-

⁶ Wenn wir nämlich, aus Mangel an Wahrscheinlichkeit, das Sausen des Windes im Schilf des Nils beiseitelassen, welches Diodorus anführt, bleibt in der Natur kaum etwas anderes als der Gesang der Vögel, der Lukrez so teuer war – »liquidus avium voces« –, der der Musik als Vorbild dienen könnte. Obwohl die Ornithologen und Akustiker sich darin einig sind, den Lauten der Vögel den Charakter von musikalischen Tönen zuzuerkennen, ist die billige und unüberprüfbare Hypothese einer genetischen Beziehung zwischen Vogelgesang und Musik kaum einer Erörterung wert. Zweifellos ist der Mensch nicht der einzige Produzent von musikalischen Tönen, wenn er dieses Privileg mit den Vögeln teilt, doch berührt diese Feststellung in keiner Weise unsere These, da im Unterschied zur Farbe, die ein Modus der Materie ist, die musikalische Tonalität – ob bei Vögeln oder Menschen – ein Modus der Gesellschaft ist. Der vorgebliche »Gesang« der Vögel steht an der Grenze der Sprache; er dient dem Ausdruck und der Kommunikation. Es stimmt also auch weiterhin, daß die musikalischen Töne auf der Seite der Kultur liegen. Es ist die Demarkationslinie zwischen Kultur und Natur, die nicht mehr so deutlich, wie man einst glaubte, der Spur irgendeiner jener Linien folgt, die dazu dienen, die Menschlichkeit von der Animalität zu unterscheiden.

weise nur zwischen Farben und Geräuschen stattfinden, d. h. zwischen visuellen und akustischen Modi, die beide gleicherweise zur Natur gehören. Nun fügt es sich aber, daß der Mensch angesichts der einen wie der anderen die gleiche Haltung einnimmt, da er ihnen nicht gestattet, sich von einem Träger zu befreien. Gewiß sind auch verworrene Geräusche so wie diffuse Farben bekannt, aber sobald es möglich wird, sie zu unterscheiden und ihnen eine Form zuzuschreiben, erhebt sich augenblicks die Frage ihrer Identifizierung, indem man sie mit einer Ursache verknüpft. Jene Flecken sind eine halb im Gras versteckte Blumengruppe, dieses Rascheln entstammt einem flüchtigen Schritt oder windbewegten Zweigen . . .

Zwischen Malerei und Musik gibt es also keine wirkliche Parität. Die eine findet ihr Material in der Natur: die Farben sind gegeben, bevor sie verwandt werden, und das Vokabular bestätigt ihren abgeleiteten Charakter bis in die subtilsten Nuancen: nachtblau, pfauenblau oder petrolblau; seegrün, jadegrün; strohgelb, zitronengelb; kirschrot etc. Mit anderen Worten, es gibt Farben in der Malerei, weil es bereits farbige Subjekte und Objekte gibt, und nur durch Abstraktion können die Farben von ihren natürlichen Substraten abgezogen und wie Termini eines gesonderten Systems behandelt werden.

Man wird einwenden, daß sich das, was vielleicht von den Farben gilt, nicht auf die Formen anwenden läßt. Die Formen der Geometrie und alle anderen, die sich von ihr herleiten, bieten sich dem Künstler als schon von der Kultur geschaffene dar; sie entstammen ebensowenig wie die musikalischen Töne der Erfahrung. Aber eine Kunst, die sich damit begnügte, diese Formen zu verwerten, würde unweigerlich eine dekorative Wendung nehmen. Ohne je zur eigentlichen Existenz zu gelangen, würde sie blutlos, falls sie sich nicht den Objekten anheftet, um aus ihnen ihre Substanz zu ziehen. Alles sieht also so aus, als hätte die Malerei keine andere Wahl, als die Dinge und Sachen zu bezeichnen, indem sie sie ihren Unternehmungen einverleiht, oder an der Bezeichnung der Wesen und Dinge teilzuhaben, indem sie sich ihnen einverleiht.

Uns scheint, daß diese kongeniale Unterwerfung der plastischen Künste unter die Gegenstände damit zusammenhängt, daß die Organisation der Formen und Farben innerhalb der sinnlichen Erfahrung (die selbstverständlich schon eine Funktion der unbewußten Tätigkeit des Geistes ist) für diese Künste die Rolle der ersten Arti-

kulationsebene des Realen spielt. Nur dank ihrer sind sie in der Lage, eine zweite Artikulation einzuführen, die in der Wahl und dem Arrangement der Einheiten sowie in ihrer Interpretation gemäß den Imperativen einer Technik, eines Stils und einer Manier besteht: das heißt, indem man sie nach den für einen Künstler oder eine Gesellschaft charakteristischen Regeln eines Codes umwandelt. Wenn die Malerei eine Sprache genannt zu werden verdient, dann insofern, als sie wie jede Sprache in einem besonderen Code besteht, dessen Termini durch Kombinationen von weniger zahlreichen und selber einem allgemeineren Code zugehörigen Einheiten hervorgebracht werden. Dennoch besteht ein Unterschied zur artikulierten Sprache, aus dem sich ergibt, daß die Botschaften der Malerei zunächst von der ästhetischen Wahrnehmung und dann erst von der intellektuellen Wahrnehmung empfangen werden, während es im anderen Fall umgekehrt ist. Bei der artikulierten Sprache verwischt das Einsetzen des zweiten Codes die Originalität des ersten. Daher der »willkürliche Charakter« der linguistischen Zeichen. Die Linguisten betonen diesen Aspekt, wenn sie sagen, daß die »Morpheme, Elemente der Bedeutung, sich ihrerseits in Phoneme auflösen, Artikulationselemente ohne Bedeutung« (Benveniste, S. 7). In der artikulierten Sprache ist folglich der erste Code nicht-signifikant und für den zweiten Code Mittel und Bedingung von Bedeutung, so daß die Bedeutung selbst auf einer einzigen Ebene liegt. Die Dualität stellt sich in der Dichtung wieder her, die den virtuellen signifikanten Wert des ersten Codes aufgreift, um ihn dem zweiten zu integrieren. In der Tat arbeitet die Dichtung sowohl mit der intellektuellen Bedeutung der Wörter und den syntaktischen Konstruktionen wie gleichzeitig mit den ästhetischen Eigenschaften, den potentiellen Termini eines anderen Systems, das diese Bedeutung verstärkt, verändert oder widerlegt. Das gleiche gilt für die Malerei, wo die Gegensätze von Formen und Farben als unterschiedene Merkmale aufgenommen werden, die zwei Systemen angehören: dem der intellektuellen Bedeutungen, Erbe der gemeinsamen Erfahrung und Resultat der Zerlegung und Organisation der sinnlichen Erfahrung in Gegenstände; und dem der plastischen Werte, das nur unter der Bedingung signifikant wird, daß es das andere formt, indem es sich ihm einverleibt. Zwei artikulierte Mechanismen verzahnen sich und ziehen einen dritten nach sich, in dem sich ihre Eigenschaften zusammensetzen.

Man versteht nun, weshalb die abstrakte Malerei und ganz allgemein alle sich »nicht-figurativ« nennenden Schulen die Fähigkeit des Bezeichnens verlieren: sie verzichten auf die erste Artikulations-ebene und geben vor, um des Überlebens willen sich mit der zweiten zu begnügen. Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Parallele, die man zwischen diesem oder jenem zeitgenössischen Versuch und der chinesischen Kalligraphie ziehen wollte. Aber im ersten Fall existieren die Formen, auf die der Künstler rekurriert, nicht schon auf einer anderen Ebene, wo sie eine systematische Organisation besitzen. Nichts also gestattet es, sie als elementare Formen zu identifizieren: es geht vielmehr um Geschöpfe der Laune, dank deren man in einer kombinatorischen Parodie mit Einheiten übt, die keine sind. Wohingegen die kalligraphische Kunst gänzlich auf der Tatsache beruht, daß die Einheiten, die sie wählt, aufstellt und durch die Konventionen eines Graphismus, einer Sensibilität, einer Bewegung und eines Stils übersetzt, daß diese Einheiten ein Eigenleben als Qualität von Zeichen besitzen, die durch ein Schriftsystem dazu bestimmt sind, andere Funktionen zu erfüllen. Nur unter solchen Bedingungen ist das bildliche Werk Sprache, weil es aus dem kontrapunktischen Zusammenpassen zweier Artikulationsebenen resultiert.

Man sieht auch, weshalb der Vergleich zwischen Malerei und Musik streng genommen nur dann zulässig wäre, wenn man ihn auf die kalligraphische Malerei beschränkte. Wie diese – weil sie gewissermaßen eine Malerei zweiten Grades ist – verweist die Musik auf eine erste, von der Kultur geschaffene Artikulationsebene: für die eine ist es das System der Ideogramme, für die andere das der musikalischen Töne. Aber allein aufgrund der Tatsache, daß man diese Ordnung einsetzt, expliziert sie natürliche Eigenschaften: so bringen die graphischen Zeichen, vor allem die der chinesischen Malerei, ästhetische Eigenschaften zur Erscheinung, die von den intellektuellen Bedeutungen, die sie tragen sollen und die die Kalligraphie gerade erforschen will, unabhängig sind.

Dies ist ein sehr wesentlicher Punkt, weil das zeitgenössische Denken ausdrücklich oder stillschweigend die Hypothese einer natürlichen Grundlage verwirft, die das System der zwischen den Tönen der Tonleiter stipulierten Beziehungen objektiv rechtfertigt. Diese sollen sich ausschließlich – nach der bezeichnenden Formulierung Schönbergs – durch »die Gesamtheit der Beziehungen definieren, die

die Töne untereinander haben«. Und doch müßten die Lehren der strukturalen Linguistik die falsche Antinomie überwinden helfen. Infolge des Schnittes, den jeder Typus von Tonleiter in dem sonoren Kontinuum bewirkt, tauchen zwischen den Tönen hierarchische Beziehungen auf. Diese Beziehungen sind nicht von der Natur diktiert, da die physikalischen Eigenschaften einer musikalischen Leiter hinsichtlich Zahl und Komplexität diejenigen um ein Beträchtliches übersteigt, die ein jedes System vorwegnimmt, um seine besonderen Züge zu konstituieren. Dennoch ist es richtig, daß sich, wie jedes beliebige phonologische System, auch jedes modale oder tonale (sogar polytonale oder atonale) System auf physiologische und physikalische Eigenschaften stützt, daß es unter den wahrscheinlich in unbegrenzter Zahl zur Verfügung stehenden einige auswählt und daß es die Gegensätze und Verbindungen, zu denen es sich eignet, ausnutzt, um einen Code zu erarbeiten, der dazu dient, die Bedeutungen zu unterscheiden. Wie die Malerei setzt also auch die Musik eine natürliche Organisation der sinnlichen Erfahrung voraus, was nicht heißen soll, daß sie ihr unterliegt.

Man darf indes nicht vergessen, daß Malerei und Musik zu dieser Natur, die zu ihnen spricht, umgekehrte Beziehungen unterhalten. Die Natur bietet dem Menschen spontan die Modelle der Farben und manchmal sogar ihren Stoff im Reinzustand. Es genügt ihm, um zu malen, sie so zu verwenden. Dagegen haben wir betont, daß die Natur nur Geräusche produziert, nicht musikalische Töne, über die die Kultur als Schöpferin von Instrumenten und Gesang das Monopol besitzt. Dieser Unterschied spiegelt sich auch in der Sprache: wir beschreiben die Nuancen von Tönen und Farben nicht auf die gleiche Weise. Bei den ersteren arbeiten wir fast immer mit impliziten Metonymien, so als wäre dies oder jenes Gelb nicht zu trennen von der visuellen Wahrnehmung von Stroh oder einer Zitrone, dies oder jenes Schwarz nicht von verkohltem Elfenbein, jenes Braun nicht von zerstoßener Erde. Während die Welt der Klänge weitgehend der Metapher offensteht: »Die langen Seufzer der Geige – des Herbstes«, »die Klarinette, sie ist die geliebte Frau« etc. Zweifellos entdeckt die Kultur zuweilen Farben, die sie nicht der Natur entlehnt zu haben meint. Es wäre richtiger zu sagen, daß sie sie wiederfindet, da die Natur in dieser Hinsicht über einen wahrhaft unerschöpflichen Reichtum verfügt. Doch außer dem be-

reits erörterten Fall des Vogelgesangs würde es für den Menschen keine musikalischen Töne geben, wenn er sie nicht erfunden hätte. Erst im nachhinein also und, so könnte man sagen, retroaktiv erkennt die Musik den Tönen physikalische Eigenschaften zu und hebt einige heraus, um ihre hierarchischen Strukturen zu begründen. Heißt das, daß dieses Vorgehen sie nicht von der Malerei unterscheidet, die ebenfalls nachträglich bemerkt hat, daß es eine Physik der Farben gibt, auf die sie sich mehr oder weniger offen beruft? Aber damit organisiert die Malerei mit Hilfe der Kultur auf intellektuelle Weise eine Natur, die ihr als sinnliche Organisation schon präsent war. Die Musik durchläuft einen genau entgegengesetzten Weg: denn ihr war die Kultur bereits präsent, jedoch in sinnlicher Form, bevor sie sie mit Hilfe der Natur auf intellektuelle Weise organisierte. Daß die Gesamtheit, mit der sie operiert, kultureller Art ist, erklärt, warum die Musik vollkommen frei von den repräsentativen Bindungen entsteht, welche die Malerei in Abhängigkeit von der sinnlichen Welt und ihrer Organisation in Objekte halten.

Und in dieser hierarchischen Struktur der Tonleiter findet die Musik ihre erste Artikulationsebene. Es besteht also eine frappierende Parallele zwischen den Ambitionen der im Gegensinne so genannten konkreten Musik und denen der mit mehr Berechtigung abstrakt genannten Malerei. Indem sich die konkrete Musik von allen musikalischen Tönen lossagt und sich ausschließlich an Geräusche hält, begibt sie sich in eine Situation, die formal gesehen einer jeden Malerei vergleichbar ist: sie zwingt sich zu einem Zwiegespräch mit natürlichen Gegebenheiten. Und wie die abstrakte Malerei ist sie zunächst bestrebt, das System der aktuellen oder virtuellen Bedeutungen aufzusprengen, in dem diese Gegebenheiten als Elemente erscheinen. Bevor sie die gesammelten Geräusche verwendet, macht sie sie unkenntlich, damit der Hörer nicht der natürlichen Neigung folgen kann, sie mit Ikonen in Verbindung zu bringen: zerschlagener Teller, Pfeifen einer Lokomotive, Hustenanfall, knackender Zweig etc. Auf diese Weise zerstört sie eine erste Artikulationsebene, deren Ertrag im gegebenen Fall recht mager wäre, da der Mensch die Geräusche schlecht wahrnehmen und unterscheiden kann, vielleicht aufgrund des gebieterischen Anspruchs, den eine privilegierte Kategorie von Geräuschen an ihn stellt: die der artikulierte Sprache.

Die konkrete Musik birgt also ein merkwürdiges Paradox. Wenn sie den Geräuschen ihren repräsentativen Wert beließe, würde sie über eine erste Artikulation verfügen, die es ihr gestattet, mit Hilfe einer zweiten Artikulation ein System von Zeichen einzuführen. Doch mit einem solchen System wäre so gut wie nichts gesagt. Um sich davon zu überzeugen, braucht man sich nur die Art von Geschichten vorzustellen, die mit Geräuschen erzählt werden könnten, wobei man vernünftigerweise versichert bleiben muß, daß sie sowohl verstanden würden als auch ergreifend wären. Daher die Lösung, die Geräusche zu verfremden, um sie zu Pseudo-Tönen zu machen, zwischen denen sich jedoch keine einfachen Beziehungen mehr definieren lassen, die ein auf einer anderen Ebene schon signifikantes System bilden und die Basis für eine zweite Artikulation zu liefern fähig sind. Mag die konkrete Musik sich noch so sehr an der Illusion berauschen, daß sie spreche: sie stolpert immer nur am Sinn vorbei.

Und so haben wir auch nicht vor, in den unentschuldbaren Fehler zu verfallen, die serielle Musik mit der zu verwechseln, die wir soeben evozierten. Indem sie entschieden die Partei der Töne ergreift, stellt sich die serielle Musik, Gebieterin über eine raffinierte Grammatik und Syntax, selbstverständlich in das Feld der Musik, zu deren Rettung sie vielleicht sogar mit beigetragen hat. Aber obwohl ihre Probleme anderer Art sind und auf einer anderen Ebene liegen, haben sie doch eine gewisse Ähnlichkeit mit denen, die wir in den vorhergehenden Abschnitten erörterten.

Indem das serielle Denken die Erosion der individuellen Besonderheiten der Töne bis zu ihrem Ende führt, die mit der wohltemperierten Tonleiter beginnt, scheint es zwischen ihnen nur noch eine äußerst schwache Organisation zu dulden. Es sieht so aus, als ginge es diesem Denken darum, den niedrigsten Organisationsgrad zu finden, der mit der Aufrechterhaltung einer von der Tradition erbten Leiter musikalischer Töne vereinbar ist, oder genauer darum, eine einfache Organisation, die teilweise von außen aufgezwungen wurde (da sie einer Wahl zwischen schon bestehenden Möglichkeiten entspringt), zu zerstören, um einem weit geschmeidigeren und komplexeren, aber öffentlich verkündeten Code freie Bahn zu lassen: »Das Denken des Komponisten, das eine bestimmte Methodologie benutzt, schafft jedesmal, wenn es sich ausdrücken will, die Objekte, deren es bedarf, sowie die zu ihrer Organisation notwendige Form.

Das klassische tonale Denken gründet auf einem von der Gravitation und der Anziehungskraft definierten Universum, das serielle Denken auf einem sich ständig ausdehnenden Universum« (Boulez). In der seriellen Musik, kann der gleiche Autor sagen, »gibt es keine vorgefaßte Tonleiter, keine vorgefaßte Form mehr, das heißt allgemeine Strukturen, in die sich ein besonderes Denken einfügt«. Wir möchten hier anmerken, daß der Ausdruck »vorgefaßt« eine Zweideutigkeit einschließt. Aus der Tatsache, daß sich die von den Theoretikern geschaffenen Strukturen und Formen meist als künstlich und zuweilen als abwegig herausgestellt haben, folgt nicht, daß es überhaupt keine allgemeine Struktur gibt, die nicht eines Tages von einer besseren Analyse der Musik, die alle ihre Erscheinungsformen in Zeit und Raum berücksichtigte, freigelegt werden könnte. Wo wäre die Linguistik, wenn die Kritik der für eine Sprache konstituierenden Grammatiken, die zu verschiedenen Zeiten von den Philologen vorgebracht worden sind, sie zu dem Glauben verführt hätte, diese Sprache entbehre einer konstituierten Grammatik? Oder wenn die Strukturunterschiede, die einzelne Sprachen untereinander aufweisen, sie entmutigt hätten, die schwierige, doch wichtige Suche nach einer allgemeinen Grammatik fortzuführen? Vor allem muß man sich fragen, was bei einer solchen Auffassung aus der ersten Artikulationsebene wird, deren die musikalische Sprache so wenig wie jede Sprache zu entraten vermag und die gerade in allgemeinen Strukturen besteht, die, da allgemein, die Verschlüsselung und Entschlüsselung besonderer Botschaften ermöglichen. Wie tief auch der Abgrund sein mag, der konkrete und serielle Musik voneinander trennt, so stellt sich doch die Frage, ob sie, indem die eine an der Materie ansetzt, die andere an der Form, nicht der Utopie des Jahrhunderts verfallen, nämlich ein Zeichensystem auf nur einer Artikulationsebene schaffen zu können.

Die Anhänger der seriellen Lehre werden zweifellos erwidern, daß sie auf die erste Ebene verzichten, um sie durch die zweite zu ersetzen, diesen Verlust aber dank der Schaffung einer dritten Ebene ausgleichen, der sie die einst durch die zweite wahrgenommene Rolle anvertrauen. So gäbe es also immer noch zwei Ebenen. Nach der Ära der Monodie und der der Polyphonie würde die serielle Musik die Heraufkunft einer »Polyphonie der Polyphonien« anzeigen; sie integriere eine zunächst horizontale, sodann vertikale Lektüre in Form einer »schrägen« Lektüre. Trotz seiner logischen Kohärenz

läßt dieses Argument das Wesentliche beiseite: zwar stimmt es für jede Sprache, daß die erste Artikulation nur innerhalb sehr enger Grenzen beweglich ist; vor allem ist sie nicht austauschbar. In der Tat lassen sich die jeweiligen Funktionen der beiden Artikulationen nicht abstrakt in Beziehung zueinander definieren. Die durch die zweite Artikulation zu einer signifikanten Funktion neuer Art aufgerückten Elemente müssen mit den erforderlichen Eigenschaften versehen zu ihr gelangen, d. h. bereits durch und für die Bedeutung geprägt. Dies ist nur möglich, weil diese Elemente nicht nur der Natur entnommen, sondern auch von der ersten Artikulationsstufe an zu einem System organisiert sind: eine mangelhafte Hypothese, wofern man nicht anerkennt, daß dies System gewisse Eigenschaften eines natürlichen Systems in Rechnung stellt, das für der Natur nach gleiche Wesen die *a priori*-Bedingungen der Kommunikation schafft. Anders gesagt, die erste Ebene besteht in realen, doch unbewußten Beziehungen, die diesen beiden Eigenschaften die Fähigkeit verdanken, funktionieren zu können, ohne erkannt oder richtig interpretiert zu werden.

Im Fall der seriellen Musik aber ist diese natürliche Verankerung unsicher, wenn sie nicht ganz fehlt. Nur auf ideologische Weise kann das System mit einer Sprache verglichen werden. Denn im Gegensatz zur artikulierten Sprache, die von ihrer physiologischen und sogar physikalischen Grundlage untrennbar ist, wird dieses System abgetrieben, seit es selbst seine Taue zerschnitten hat. Ein Schiff ohne Segel, das sein Kapitän, überdrüssig, daß es nur als Brücke dient, aufs offene Meer gesteuert hat, in der geheimen Überzeugung, daß er, wenn er das Leben an Bord den Regeln eines minutiösen Protokolls unterwirft, die Besatzung von der Sehnsucht nach einem Heimathafen und einer Bestimmung ablenken wird . . .

Wir bestreiten im übrigen nicht, daß diese Wahl von der Not der Zeiten diktiert sein kann. Vielleicht sogar wird das Abenteuer, in das sich Malerei und Musik gestürzt haben, zu neuen Ufern führen, die denen vorzuziehen sind, die sie so viele Jahrhunderte lang willkommen geheißsen haben und deren Ernten immer magerer geworden sind. Aber wenn dem so sein sollte, dann ohne Wissen der Seefahrer und gegen ihren Willen, denn zumindest bei der seriellen Musik haben wir gesehen, daß man diese Möglichkeit entschieden zurückweist. Es geht nicht darum, neue Erdteile anzusteuern, sei ihre Lage auch unbekannt und ihre Existenz hypothetisch. Die vor-

geschlagene Umkehrung ist weit radikaler: einzig die Fahrt ist real und nicht die Erde, und die Straßen sind durch Regeln der Navigation ersetzt.

Wie dem auch sei, wir möchten einen anderen Punkt hervorheben. Selbst wenn sie gemeinsam zu segeln scheinen, bleibt die Verschiedenheit von Malerei und Musik weiterhin offenkundig. Ohne es zu merken, füllt die abstrakte Malerei im gesellschaftlichen Leben jeden Tag mehr die Rolle aus, die einst der dekorativen Malerei zufiel. Sie trennt sich also von der als Signifikations-system aufgefaßten Sprache, während die serielle Musik sich der Rede anschließt: die Tradition des Liedes verewigend und übertreibend, d. h. einer Gattung, wo die Musik vergißt, daß sie eine irreduzierbare und souveräne Sprache spricht, und sich zur Dienerin der Wörter macht. Verrät diese Abhängigkeit gegenüber einem anderen Wort nicht die Unsicherheit, ob in Ermangelung eines gerecht verteilten Codes die komplizierten Botschaften auch wirklich zu den Adressaten gelangen, an die man sie immerhin richten muß? Eine Sprache, deren Gelenke man zerbrochen hat, tendiert unweigerlich dahin, sich aufzulösen, und ihre Teile, einst Mittel zur wechselseitigen Artikulierung von Natur und Kultur, haben die Neigung, auf die eine oder die andere Seite herabzufallen. Der Hörer konstatiert es auf seine Weise, da der Gebrauch, den der Komponist von einer ungemein subtilen Syntax macht (die um so mehr Kombinationen zuläßt, als die auf die Halbtöne angewandten Erzeugungstypen zur Einzeichnung ihrer Muster über einen vierdimensionalen Raum verfügen, der durch Höhe, Dauer, Intensität und Klangfarbe definiert ist), sich für ihn bald auf der Ebene der Natur, bald auf der Ebene der Kultur, selten jedoch auf beiden zugleich auswirkt: sei es, weil von den Instrumentalpartien nur die Klangfarbe zu ihm gelangt, die als natürliches Stimulans der Sinnlichkeit wirkt; sei es, weil der Rückgriff auf große Intervalle, der jedem Ansatz von Melodie die Flügel beschneidet, der Vokalpartie nicht das, zweifellos falsche, Aussehen einer expressiven Stärkung der artikulierten Sprache verleiht. Im Lichte der vorstehenden Betrachtungen gewinnt der Bezug auf ein sich ausdehnendes Universum, den wir unter der Feder eines der hervorragenden Denker der seriellen Schule angetroffen haben, eine besondere Tragweite. Denn er zeigt, daß diese Schule sich entschlossen hat, ihr Schicksal sowie das der Musik auf eine Wette zu setzen. Entweder gelingt es ihr, den tradi-

tionellen Abstand zu überbrücken, der den Hörer vom Komponisten trennt, und sie wird ihn – indem sie dem ersteren die Fähigkeit nimmt, sich unbewußt auf ein allgemeines System zu beziehen – damit zwingen, wenn er die Musik begreifen soll, den individuellen Schöpfungsakt für sich nachzuvollziehen. Durch die Kraft einer inneren und immer wieder neuen Logik wird also jedes Werk den Hörer aus seiner Passivität reißen, ihn in seinen Schwung einbeziehen, so daß der Unterschied zwischen Musik-hören und Musik-machen nicht mehr ein natürlicher, sondern ein gradueller sein wird. Oder aber die Dinge werden anders verlaufen. Denn leider garantiert nichts, daß die Körper eines sich ausdehnenden Universums sich alle mit der gleichen Geschwindigkeit oder in der gleichen Richtung bewegen. Der astronomische Vergleich, auf den man sich versteift, läßt eher das Gegenteil denken. Es könnte also sein, daß die serielle Musik zu einem Universum gehört, in dem die Musik den Hörer nicht auf ihre Bahn mitziehen, sondern sich von ihm entfernen würde. Vergeblich würde er sich bemühen, sie einzuholen: jeden Tag käme sie ihm ferner und unerreichbarer vor. Bald zu weit entfernt, um ihn zu erregen, würde allein ihre Idee noch erreichbar sein, ehe sie sich schließlich ganz unter dem nächtlichen Gewölbe der Stille verliert, wo die Menschen sie nur noch als kurzes, flüchtiges Funkeln erkennen werden.

Der Leser läuft Gefahr, von dieser Diskussion über die serielle Musik verwirrt zu werden, die am Anfang eines Werkes, das den Mythen der südamerikanischen Indianer gewidmet ist, durchaus deplaziert erscheinen mag. Ihre Rechtfertigung bezieht sie aus unserem Vorhaben, Sequenzen eines jeden Mythos sowie die Mythen selber in ihren wechselseitigen Beziehungen so zu behandeln wie die instrumentalen Partien eines musikalischen Werkes und ihre Untersuchung mit der einer Symphonie zu vergleichen. Denn das Vorgehen ist legitim nur unter der Voraussetzung, daß eine Isomorphie aufscheint zwischen dem System der Mythen, welches linguistischer Art ist, und dem der Musik, von dem wir erkennen, daß es eine Sprache ist, da wir es verstehen, aber dessen absolute Originalität, durch die es sich von der artikulierten Sprache unterscheidet, auf die Tatsache gründet, daß es unübersetzbar ist. Baudelaire hat tiefblickend erkannt, daß man, wenngleich ein jeder Hörer ein Werk

auf seine eigene Weise empfindet, dennoch feststellen muß, daß »die Musik in verschiedenen Gehirnen ähnliche Vorstellungen weckt« (S. 1213). Anders gesagt: daß das, was Musik und Mythologie bei denen ins Spiel bringt, die sie hören, gemeinsame geistige Strukturen sind. Der Standpunkt, den wir eingenommen haben, impliziert also den Rückgriff auf jene allgemeinen Strukturen, welche die serielle Lehre verwirft, ja deren Realität sie bestreitet. Andererseits können diese Strukturen nur unter der Voraussetzung allgemein genannt werden, daß man ihnen eine objektive Grundlage jenseits des Bewußtseins und des Denkens zuerkennt, während die serielle Musik sich als bewußtes Werk des Geistes und Bestätigung seiner Freiheit begreift. Philosophische Probleme schleichen sich in die Debatte ein. Die Kraft ihrer theoretischen Ambitionen, ihre äußerst strenge Methodologie, ihre eklatanten technischen Erfolge bestimmen die serielle Schule weit mehr als die der nicht-figurativen Malerei dazu, eine Strömung des gegenwärtigen Denkens zu veranschaulichen, das es um so mehr vom Strukturalismus zu unterscheiden gilt, als es gemeinsame Züge mit ihm aufweist: entschieden intellektuelle Annäherung, den systematischen Arrangements zugewilligte Vorherrschaft, Mißtrauen gegenüber mechanistischen und empiristischen Lösungen. Aufgrund ihrer theoretischen Voraussetzungen jedoch ist die serielle Schule dem Strukturalismus gerade entgegengesetzt, indem sie ihm gegenüber einen ähnlichen Platz einnimmt wie einst die Freidenkerei gegenüber der Religion. Freilich mit dem Unterschied, daß heute das strukturelle Denken die Farben des Materialismus verteidigt.

Folglich schweift unser Dialog mit dem seriellen Denken keineswegs ab, sondern nimmt die schon im ersten Teil dieser Einführung erörterten Themen wieder auf und entwickelt sie weiter. Wir zeigen damit auf, daß es, wenn im Geist des Publikums häufig eine Verwirrung in bezug auf Strukturalismus, Idealismus und Formalismus besteht, genügt, wenn der Strukturalismus auf seinem Weg einem wahrhaften Idealismus und Formalismus begegnet, damit seine eigene deterministische und realistische Inspiration ans Tageslicht tritt.

In der Tat erscheint uns das, was wir von jeder Sprache behaupten, noch gesicherter, wo es sich um Musik handelt. Wenn wir von allen menschlichen Werken dieses für das geeignetste halten, uns über das Wesen der Mythologie Aufschluß zu geben, so liegt der Grund hier-

für in seiner Vollkommenheit. Zwischen zwei diametral entgegengesetzten Typen von Zeichensystemen — einerseits der musikalischen Sprache, andererseits der artikulierten Sprache — nimmt die Mythologie eine mittlere Position ein. Es ist angebracht, sie unter diesen beiden Perspektiven zu betrachten, um sie zu verstehen. Wenn man jedoch, wie wir es in diesem Buch getan haben, mehr vom Mythos zur Musik blickt als vom Mythos zur Sprache, wie wir es in früheren Werken versuchten (L.-S. 5, 6, 8, 9), so tritt der privilegierte Platz, der der Musik zukommt, nur um so klarer hervor. Als wir zum ersten Mal den Vergleich zogen, haben wir an das dem Mythos und dem musikalischen Werk gemeinsame Merkmal erinnert, daß sie nämlich mit dem Zusammenpassen zweier Raster arbeiten, eines inneren und eines äußeren. Bei der Musik aber komplizieren und verdoppeln sich diese Raster, die schon an sich nie einfach sind. Der äußere oder kulturelle, von der Leiter der Intervalle und den hierarchischen Beziehungen zwischen den Noten gebildete Raster verweist auf eine virtuelle Diskontinuität: die der musikalischen Töne, die bereits selber ganz und gar kulturelle Objekte sind, aufgrund der Tatsache, daß sie den Geräuschen entgegenstehen, die als einzige *sub specie naturae* gegeben sind. Symmetrisch dazu verstärkt sich der innere oder natürliche, zerebrale Raster durch einen zweiten, inneren und, wenn man so sagen darf, noch mehr natürlichen Raster: den der viszeralen Rhythmen. In der Musik wird folglich die Vermittlung von Natur und Kultur, die sich innerhalb jeder Sprache vollzieht, eine Hyper-Vermittlung: von beiden Seiten her werden die Ankerstellen verstärkt. Am Schnittpunkt der beiden Bereiche liegend, bringt die Musik ihr Gesetz weit über die Grenzen hinaus zur Geltung, welche die anderen Künste zu überschreiten sich hüten. Sowohl auf seiten der Natur wie auf seiten der Kultur wagt sie sich weiter vor als sie. So erklärt sich ihrem Prinzip nach (wenn nicht gar ihrer Genese und Wirkungsweise nach, die, wie wir schon sagten, das große Geheimnis der Wissenschaften vom Menschen bleiben) die außergewöhnliche Fähigkeit der Musik, zugleich auf den Geist und auf die Sinne zu wirken, sowohl die Ideen wie die Gefühle in Bewegung zu setzen, sie in einer Strömung zu vereinen, wo sie aufhören, nebeneinander zu existieren, es sei denn als Zeugen und als Bürgen. Von dieser Vehemenz zeigt die Mythologie zweifellos nur ein schwaches Abbild. Aber ihre Sprache ist diejenige, die die meisten gemeinsamen Züge mit der Musik aufweist, nicht nur weil, formal

gesehen, ihr hoher innerer Organisationsgrad eine Verwandtschaft zwischen ihnen herstellt, sondern auch aus tieferreichenden Gründen. Die Musik führt dem Individuum seine physiologische Verwurzelung vor, die Mythologie tut das gleiche mit seiner gesellschaftlichen Verwurzelung. Die eine packt uns an den Eingeweiden, die andere, wenn man so sagen darf, an der »Gruppe«. Und zu diesem Zweck benutzen sie jene ungemein subtilen kulturellen Maschinen: die Musikinstrumente und die mythischen Schemata. Bei der Musik reproduziert die Verdopplung der Mittel in Form von Instrumenten und Gesang durch ihre Vereinigung diejenige der Natur und der Kultur, denn bekanntlich unterscheidet sich der Gesang von der gesprochenen Sprache darin, daß er die Mitwirkung des ganzen, jedoch durch die Regeln eines Vokalstils streng disziplinierten Körpers erheischt. Auch hier bewältigt also die Musik ihren Anspruch vollständiger, systematischer und kohärenter. Aber abgesehen davon, daß die Mythen oft gesungen werden, wird auch ihr Vortrag im allgemeinen von einer körperlichen Disziplin begleitet: Verbot einzuschlafen, sitzenzubleiben etc.

Im Verlauf dieses Buches (1. Teil, I, d) werden wir nachweisen, daß zwischen dem Gegensatz von Natur und Kultur und dem von kontinuierlicher und diskreter Quantität eine Isomorphie besteht. Gestützt auf unsere These, kann man also Schlüsse ziehen aus der Tatsache, daß zahllose Gesellschaften, vergangene und gegenwärtige, die Beziehung zwischen der gesprochenen Sprache und dem Gesang nach dem Modell der Beziehung zwischen dem Kontinuierlichen und dem Diskontinuierlichen begreifen. Das heißt, daß innerhalb der Kultur der Gesang sich tatsächlich so von der gesprochenen Sprache unterscheidet wie die Kultur von der Natur; ob gesungen oder nicht, die heilige Rede des Mythos steht auf die gleiche Weise der profanen Rede entgegen. Auch werden häufig Gesang und Musikinstrumente mit Masken verglichen: Äquivalente auf akustischer Ebene für das, was auf plastischer Ebene die Masken sind (die aus diesem Grund, besonders in Südamerika, moralisch und physisch mit ihnen verbunden sind). Auch von dieser Seite her sind die Musik und die Mythologie, die von den Masken illustriert wird, symbolisch zusammengerückt.

All diese Vergleiche ergeben sich aus der Nachbarschaft von Musik und Mythologie auf ein und derselben Achse. Aber aus der Tatsache, daß auf dieser Achse die Musik den Gegenpol zur artikulierten

Sprache bildet, folgt, daß die Musik, eine vollständige und auf die andere nicht zurückführbare Sprache, ihrerseits fähig sein muß, die gleichen Funktionen wahrzunehmen. Global und in ihrem Verhältnis zu den anderen Zeichensystemen gesehen, nähert sich die Musik der Mythologie. Aber in dem Maße, in dem die mythische Funktion selber ein Aspekt der Rede ist, muß es möglich sein, in der musikalischen Rede eine spezielle Funktion nachzuweisen, die zum Mythos eine besondere Affinität unterhält, welche sozusagen als Exponent der allgemeinen Affinität auftritt, der zwischen der mythischen und der musikalischen Gattung, wenn man sie in ihrer Gesamtheit betrachtet, schon konstatierten Affinität.

Man sieht sogleich, daß es im Hinblick auf die Vielfalt der Funktionen zwischen Musik und Sprache eine Wechselwirkung gibt. In beiden Fällen drängt sich eine erste Unterscheidung auf, je nachdem, ob die Funktion in erster Linie den Adressanten oder den Adressaten betrifft. Der Terminus »phatische Funktion«, von Malinowski eingeführt, läßt sich nicht streng auf die Musik anwenden. Dennoch liegt es auf der Hand, daß fast die gesamte Volksmusik (Chorlieder, den Tanz begleitende Lieder etc.) sowie ein beträchtlicher Teil der Kammermusik zunächst dem Vergnügen der Ausführenden (anders gesagt: den Adressanten) dienen. Es handelt sich hier gewissermaßen um eine subjektivierte phatische Funktion. Liebhaber, die »Quartett spielen«, kümmern sich wenig darum, ob sie ein Publikum haben oder nicht; wahrscheinlich haben sie lieber keines. Das heißt also, daß selbst in diesem Fall die phatische Funktion von einer konativen Funktion begleitet wird, da die gemeinsame Ausführung eine Harmonie von Gebärden und Ausdruck hervorruft, die eines der angestrebten Ziele ist. Diese konative Funktion überwiegt die andere bei Militär- und Tanzmusik, deren Hauptziel darin besteht, die Gesten anderer Menschen zu lenken. In der Musik, mehr noch als in der Linguistik, sind phatische und konative Funktion nicht voneinander zu trennen. Sie liegen auf derselben Seite eines Gegensatzes, dessen anderer Pol der kognitiven Funktion vorbehalten ist. Diese herrscht in der Theater- oder Konzertmusik vor, die in erster Linie – aber auch hier nicht ausschließlich – darauf abzielt, informationsträchtige Botschaften einem als Adressat fungierenden Auditorium zu übermitteln.

Ihrerseits gliedert sich die kognitive Funktion in mehrere Formen, die jede einer besonderen Art von Botschaft entspricht. Diese

Formen sind annähernd die gleichen wie diejenigen, die die Linguisten unter den Namen metalinguistische, referentielle und poetische Funktion unterscheiden (Jakobson 2, Kap. XI und S. 220). Nur unter der Bedingung der Erkenntnis, daß es mehrere Arten von Musik gibt, können wir überwinden, was unsere Vorliebe für ganz verschiedene Komponisten an scheinbar Widersprüchlichem aufweist. Alles klärt sich auf, sobald wir begreifen, daß es vergeblich wäre, sie nach Präferenzen ordnen zu wollen (wenn wir z. B. wissen möchten, ob sie relativ mehr oder weniger »groß« sind); in der Tat gehören sie zu verschiedenen Kategorien, je nach der Art der Information, zu deren Träger sie sich machen. In dieser Hinsicht könnte man die Komponisten *grosso modo* in drei Gruppen aufteilen, zwischen denen es alle möglichen Übergänge und Verbindungen gibt. Bach und Strawinsky zeigen sich dann als die Musiker des »Codes«; Beethoven, aber auch Ravel, als Musiker der »Botschaft«; Wagner und Debussy als Musiker des »Mythos«. Die ersteren explizieren und kommentieren in ihren Botschaften die Regeln einer musikalischen Rede; die zweiten erzählen; die dritten kodifizieren ihre Botschaften anhand von Elementen, die bereits in den Bereich der Erzählung gehören. Zweifellos läßt sich kein einziges Werk dieser Komponisten ausschließlich auf eine dieser Formeln zurückführen, die keineswegs das Werk in seiner Gesamtheit definieren, sondern lediglich die relative Bedeutung einer jeden Funktion hervorheben wollen. Gleichfalls nur aus Gründen der Vereinfachung haben wir uns darauf beschränkt, drei Paare zu nennen, wobei jedes Paar Klassik und Moderne verbindet.⁷ Aber selbst bei der dodekaphonischen Musik bleibt die Unterscheidung aufschlußreich, da sie es erlaubt, Webern dem Code, Schönberg der Botschaft und Berg dem Mythos zuzuordnen.

Was die emotionale Funktion betrifft, so gibt es sie ebenfalls in der Musik, da die Fachsprache zu ihrer Bezeichnung über einen Spezial-

7 Nämlich – muß man es noch eigens betonen? – mittels der ersten sechs Namen, die uns in den Sinn gekommen sind; wenn auch wahrscheinlich nicht ganz zufällig, da es sich zeigt, daß sich, wenn man diese Komponisten chronologisch ordnet, die jeweiligen Funktionen, die sie evozieren, zu einem in sich geschlossenen Kreis organisieren, so als habe die tonale Musik in zwei Jahrhunderten ihre inneren Fähigkeiten der Erneuerung erschöpft. Wir hätten in der Tat für die »Alten« die Sequenz: Code → Botschaft → Mythos, und für die »Modernen« die umgekehrte Sequenz: Mythos → Botschaft → Code, allerdings unter der Bedingung, daß man den geringen Abständen zwischen den Geburtsdaten von Debussy (1862), Ravel (1875) und Strawinsky (1882) einen signifikanten Wert beizumessen gewillt ist.

ausdruck verfügt: »Schmalz«. Dennoch steht fest, daß aus den bereits genannten Gründen ihre Rolle noch schwieriger zu isolieren wäre als im Fall der artikulierten Sprache, denn wir haben gesehen, daß emotionale Funktion und musikalische Sprache koextensiv sind.

Wir gehen sehr viel rascher über die Kommentare hinweg, die die zeitweilige Zuhilfenahme logico-mathematisch aussehender Symbole hervorrufen wird, die man nicht allzu ernst nehmen sollte. Zwischen unseren Formeln und den Gleichungen des Mathematikers besteht nur eine oberflächliche Ähnlichkeit, denn die ersteren sind keine Anwendungen von Algorithmen, die, streng gebraucht, Beweisführungen zu verknüpfen oder zu verdichten gestatten. Hier geht es um etwas anderes. Bestimmte Analysen von Mythen sind so lang und minuziös, daß es schwierig wäre, sie bis zu Ende zu führen, sofern man nicht über eine verkürzte Sprache verfügte, eine Art Stenographie, mit deren Hilfe sich summarisch eine Wegstrecke zusammenfassen läßt, deren Hauptlinien die Intuition zwar enthüllt, die man jedoch nur auf die Gefahr, sich auf ihr zu verirren, durchlaufen kann, wenn man sie nicht abschnittsweise schon kennt. Die Formeln, die wir hauptsächlich deshalb mit mathematischen Symbolen schreiben, weil es diese in der Typographie schon gibt, wollen also nichts beweisen, sondern vielmehr einem diskursiven Bericht vorgreifen, dessen Konturen diese Symbole hervorheben, oder auch den Bericht zusammenfassen, da sie auf einen Blick die komplexen Gesamtheiten von Beziehungen und Transformationen erkennen lassen, deren detaillierte Beschreibung die Geduld des Lesers vielleicht auf eine harte Probe gestellt hat. Weit entfernt also, diese Beschreibung zu ersetzen, beschränkt sich ihre Rolle darauf, sie in vereinfachter Form zu illustrieren, einer Form, die uns eine Hilfe darzustellen schien, die aber andere für überflüssig halten mögen und der sie vielleicht vorwerfen, das Wesentliche zu verdunkeln, indem sie nur eine Ungenauigkeit zu einer anderen hinzufügt.

Besser als irgend jemand sonst sind wir uns der sehr laschen Bedeutungen bewußt, die wir Begriffen wie Symmetrie, Inversion, Äquivalenz, Homologie, Isomorphie usw. geben. Wir verwenden sie zur Bezeichnung großer Gruppen von Beziehungen, von denen wir vage ahnen, daß sie etwas Gemeinsames haben. Aber wenn die strukturelle Analyse der Mythen eine Zukunft hat, dann muß die Art,

wie sie in ihren Anfängen ihre Begriffe ausgewählt und benutzt hat, einer strengen Kritik unterzogen werden. Jeder Terminus muß von neuem definiert und auf einen besonderen Gebrauch festgelegt werden. Vor allem müssen die groben Kategorien, die wir auf gut Glück benutzten, in kleinere und methodisch angewandte Kategorien zerlegt werden. Erst dann werden die Mythen einer wahrhaft logico-mathematischen Analyse zugänglich sein, deren Konturen mit naivem Vergnügen skizziert zu haben man uns vielleicht in Betracht dieses demütigen Bekenntnisses verzeihen wird. Alles in allem beinhaltet das wissenschaftliche Studium der Mythen wohl ungeheure Schwierigkeiten, weshalb man so lange gezögert hat, es in Angriff zu nehmen. So umfangreich dieses Buch sein mag, es kann sich nur rühmen, ein winziges Stück des Schleiers gelüftet zu haben.

Unsere Ouvertüre schließt also mit einigen melancholischen Akkorden, nach dem schon fast rituellen Dank, den wir unseren langjährigen Mitarbeitern abzustatten haben: Jacques Bertin, in dessen Atelier die Karten und Diagramme gezeichnet wurden, Jean Pouillon für seine Anmerkungen, denn ein Teil dieses Buches war Gegenstand einer Vorlesung, Nicole Belmont, die mir bei der Dokumentation und dem Index half, Edna H. Lemay, die die Schreibeübernahme übernahm, meiner Frau und Isac Chiva, die die Korrekturen lasen. Aber es wird Zeit, daß ich auf die angekündigte Weise schließe. Wenn ich diesen schwer verdaulichen und wirren Text betrachte, überkommen mich Zweifel, ob das Publikum wirklich den Eindruck gewinnt, einem musikalischen Werk zu lauschen, wie es die Anlage des Buches sowie die Kapitelüberschriften ihm einreden möchten. Was man lesen wird, erinnert weit eher an jene Kommentare, die mit großem Aufwand an weitschweifigen Paraphrasen und irrigen Abstraktionen über Musik geschrieben wurden, so als könne die Musik das sein, wovon man spricht, sie, deren Privileg doch gerade darin besteht, sagen zu können, was auf keine andere Art gesagt zu werden vermag. Hier wie dort ist die Musik folglich abwesend. Nach dieser enttäuschenden Feststellung sei es mir zumindest gestattet, als Trost die Hoffnung zu hegen, daß der Leser, der seinen Ärger und Verdruß hinter sich gelassen hat, durch die Bewegung, die ihn von diesem Buch entfernt, zu der Musik hingeführt werden kann, die in den Mythen liegt, so wie ihr Text sie aufbewahrt, zusammen mit ihrer Harmonie und ihrem Rhythmus und zudem jener

geheimen Bedeutung, die ich mühsam ihnen abzuringen versucht habe, nicht ohne sie einer Macht und Würde zu berauben, die erkennbar sind an der Gemütsbewegung eines jeden, der sie in ihrem ersten Zustand überrascht: verborgen in einem Wald von Bildern und Zeichen und noch durchdrungen von dem Zauber, dem sie ihre Fähigkeit, zu erregen, verdankt, – denn so versteht man sie nicht.

Erster Teil

Thema und Variationen

I. Bororo-Gesang

- a) Arie des Vogelnestaushebers*
- b) Rezitativ*
- c) Erste Variation*
- d) Zwischenspiel des Diskreten*
- e) Fortsetzung der ersten Variation*
- f) Zweite Variation*
- g) Coda*

II. Gé-Variationen

- a) Erste Variation*
- b) Zweite Variation*
- c) Dritte Variation*
- d) Vierte Variation*
- e) Fünfte Variation*
- f) Sechste Variation*
- g) Rezitativ*

I

Bororo-Gesang

a) Arie des Vogelnestaushebers

Die Bororo-Indianer Zentralbrasiliens, deren Gebiet sich einst vom oberen Tal des Rio Paraguay bis jenseits des Araguaya-Tals erstreckte, erzählen sich unter anderem folgenden Mythos:

M 1 (Referenzmythos). Bororo: o xibae e iari, »die Aras und ihr Nest«

In sehr alter Zeit trug es sich zu, daß die Frauen in den Wald gingen, um die Palmzweige zu sammeln, die zur Herstellung der *bá* dienten: der Penisbeutel, die den Jünglingen bei der Initiation übergeben werden. Ein Knabe folgte heimlich seiner Mutter, überraschte und vergewaltigte sie.

Als sie nach Hause kam, bemerkte ihr Ehemann die ausgerupften Federn, die noch an ihrem Rindengürtel hafteten und denen glichen, mit denen sich die jungen Leute schmücken. Da er ein Abenteuer witterte, befahl er, daß ein Tanz stattfinden sollte, denn er wollte herausbekommen, welcher Jüngling einen solchen Schmuck trug. Zu seiner großen Bestürzung stellt er fest, daß nur sein Sohn in Frage kommt. Der Mann fordert einen neuen Tanz – mit demselben Ergebnis.

Überzeugt von seinem Unglück und rachedurstig schickt er seinen Sohn zum »Nest« der Seelen, mit dem Auftrag, ihm die große Tanzklapper (*bapo*) zu bringen, nach der ihn gelüstet. Der junge Mann zieht seine Großmutter zu Rate, und diese verrät ihm, welch tödliche Gefahr mit diesem Unternehmen verbunden ist; sie empfiehlt ihm, sich der Hilfe des Kolibris zu versichern.

Als der Held in Begleitung des Kolibris an das Wasser gelangt, in dem die Seelen wohnen, wartet er am Ufer, während der Kolibri hurtig hinüberfliegt und die Schnur durchhackt, an der die Klapper hängt: das Instrument fällt ins Wasser und tönt: »jo!« Von diesem Geräusch aufgeschreckt, schießen die Seelen Pfeile ab. Aber der Kolibri fliegt so schnell, daß er mit seiner Beute unversehrt das Ufer erreicht.

Nun befiehlt der Vater seinem Sohn, ihm die kleine Klapper von den Seelen zu holen, und es wiederholt sich die gleiche Geschichte in allen Einzelheiten, wobei das hilfreiche Tier diesmal der schnelle Juriti-Vogel (*Leptoptila* sp., eine Taube) ist. Im Laufe einer dritten Expedition bemächtigt sich der Sohn der *buttoré*: rasselnde Schellen aus den Hufen des Caetetu-Wildschweins (*Dicotyles torquatus*), die auf eine Schnur gezogen sind; man trägt sie um den Knöchel gerollt. Es hilft ihm die große Heu-

schrecke (*Acridium cristatum*, E. B., Bd. I, S. 780), die etwas langsamer fliegt als die Vögel, so daß die Pfeile sie öfters treffen, ohne sie jedoch zu töten.

Wütend darüber, daß seine Pläne vereitelt wurden, fordert der Vater seinen Sohn auf, mit ihm zu kommen, um Aras zu fangen, die an den Felswänden nisten. Die Großmutter weiß nicht so recht, wie dieser neuen Gefahr zu begegnen sei, gibt ihrem Enkel aber einen Zauberstab, an dem er sich festhalten kann, falls er abstürzen sollte.

Die beiden Männer gelangen zum Fuß der Felswand; der Vater stellt eine lange Stange dagegen und befiehlt seinem Sohn, hinaufzuklettern. Kaum hat dieser die Höhe der Nester erreicht, schlägt sein Vater die Stange nieder; der Knabe hat gerade noch Zeit, seinen Stab in einen Felsspalt zu stecken. Er bleibt im Leeren hängen und schreit um Hilfe, während sein Vater von dannen geht.

Unser Held entdeckt eine Liane in Reichweite; er packt sie und zieht sich mühsam zum Gipfel hinauf. Nachdem er sich ausgeruht hat, macht er sich auf die Suche nach Nahrung, fertigt aus Zweigen einen Bogen und Pfeile, jagt die Eidechsen, von denen es auf dem Plateau wimmelt. Er tötet eine Menge von ihnen und hängt sich, als er satt ist, die restlichen an den Gürtel und die Baumwollbänder, die seine Arme und Knöchel umschlingen. Aber die toten Eidechsen verwesen und verströmen einen so widerlichen Gestank, daß der Held in Ohnmacht fällt. Die Aasgeier (*Cathartes urubu*, *Coragyps atratus foetens*) stürzen auf ihn nieder, verschlingen zuerst die Eidechsen und wagen sich dann an den Körper des Unglücklichen, wobei sie bei den Hinterbacken beginnen. Durch den Schmerz kommt der Held wieder zu sich und verjagt seine Angreifer, die ihm bereits sein ganzes Hinterteil abgenagt haben. So gesättigt werden die Vögel zu Rettern: mit ihrem Schnabel packen sie den Helden an seinem Gürtel und seinen Bein- und Armbändern, fliegen davon und legen ihn sanft am Fuß des Berges nieder.

Der Held kommt zu sich, »so, als erwache er aus einem Traum«. Er hat Hunger, ißt wilde Früchte, muß aber feststellen, daß er, mangels einer Unterlage, die Nahrung nicht bei sich behalten kann. Sie entweicht seinem Körper, ohne verdaut worden zu sein. Zuerst ratlos, erinnert sich der Knabe sodann an eine Erzählung seiner Großmutter, wo der Held ein ähnliches Problem löste, indem er sich aus einem Teig aus zerdrückten Knollen ein künstliches Hinterteil knetete.

Nachdem er auf diese Weise seine physische Integrität wiedererlangt und sich endlich sattgegessen hat, kehrt er in sein Dorf zurück, das er verlassen vorfindet. Lange irrt er umher auf der Suche nach den Seinen. Eines Tages entdeckt er Fußspuren sowie die Spuren eines Stockes, die er als die seiner Großmutter erkennt. Er folgt ihnen, aber da er fürchtet, sich zu zeigen,

nimmt er die Gestalt einer Eidechse an, deren Treiben lange Zeit die alte Frau und ihren zweiten Enkel, den jüngeren Bruder des Helden, neugierig macht. Endlich beschließt er, sich ihnen in seiner wahren Gestalt zu erkennen zu geben. [Um zu seiner Großmutter zu gelangen, verwandelt sich der Held nacheinander in vier Vögel und einen Schmetterling, nicht identifiziert, Colb. 2, S. 235 f.]

In dieser Nacht gab es einen heftigen Sturm, begleitet von einem Gewitter, und alle Feuerstellen des Dorfes wurden ausgelöscht, außer der der Großmutter, zu der am folgenden Morgen alle Leute kamen und um Glut baten, vor allem die zweite Frau des mörderischen Vaters. Sie erkennt ihren tot geglaubten Stiefsohn und rennt weg, um ihren Mann zu benachrichtigen. So als wäre nichts geschehen, ergreift dieser seine rituelle Rassel und heißt seinen Sohn mit den Gesängen willkommen, mit denen die Rückkehr der Reisenden begrüßt wird.

Der Held indessen sinnt auf Rache. Eines Tages, als er mit seinem kleinen Bruder im Wald spazieren geht, bricht er vom Api-Baum einen Ast, der verzweigt war wie ein Geweih. Nach den Anweisungen des Älteren erbittet und erhält das Kind vom Vater das Versprechen, daß er eine gemeinsame Jagd anordnet; in ein kleines Mea-Nagetier verwandelt, erkundet er, ohne sich blicken zu lassen, wo sein Vater auf der Lauer liegt. Der Held bewaffnet sodann seine Stirn mit dem falschen Geweih, verwandelt sich in einen Hirsch und stürzt mit solcher Wucht auf seinen Vater los, daß er ihn aufspießt. Immer noch galoppierend, lenkt er seine Schritte zu einem See, in den er sein Opfer wirft. Als bald wird dieses von den Buiogoé-Geistern, kannibalischen Fischen, aufgefressen. Von dem makabren Festmahl bleiben auf dem Grund des Wassers nur die entfleischten Knochen übrig sowie die Lungen, die in Form von Wasserpflanzen auf der Oberfläche schwimmen, und ihre Blätter, so heißt es, sehen aus wie Lungen. Wieder ins Dorf zurückgekehrt, rächt sich der Held auch an den Frauen seines Vaters (von denen die eine seine eigene Mutter ist).

Dieser Mythos ist Gegenstand eines Liedes, genannt *xobogen*, das dem Paiwoé-Clan gehört, dem Clan des Helden (Colb. 3, S. 224 bis 229; 343–347). Eine ältere Version schließt wie folgt: Der Held erklärte: Ich will nicht mehr mit den Orarimugu leben, die mich schlecht behandelt haben, und ich werde ihnen Wind, Kälte und Regen schicken, um mich an ihnen und an meinem Vater zu rächen. Dann führte er seine Großmutter in ein fernes, schönes Land und kehrte zurück, um die Indianer zu bestrafen, so wie er gesagt hatte (Colb. 2, S. 236).

b) Rezitativ

1. Wie man weiß, besteht das Bororo-Dorf im Idealfall aus acht kollektiven Hütten, von denen jede mehrere Familien beherbergt und die kreisförmig um einen Platz angeordnet sind, in dessen Mitte das Männerhaus steht. Ein Durchmesser in Ost-West-Richtung teilt das Dorf in zwei Hälften. Im Norden die Cera-Hälfte mit (von Ost nach West) den vier Hütten der Clans: *badegeba cobugiwu*, »Häuptlinge von oben«; *bokodori*, »großer Tatu« (Gürteltier); *ki*, »Tapir« (Wasserschwein); *badegeba cebegiwu*, »Häuptlinge von unten«. Im Süden die Tugaré-Hälfte mit (von West nach Ost) den vier Hütten der Clans: *iwaguddu*, »gralha azul« (ein Vogel: *Uro-leuca cristatella*); *aroré*, »Raupe«; *apiboré*, »Acuri-Palme« (*Attalea speciosa*); *pairwé* oder *pairwoé*, »Guariba-Affe« (*Alouatta* sp.). Auf jeder Seite soll sich die Ost-West-Achse bis zu den »Dörfern der

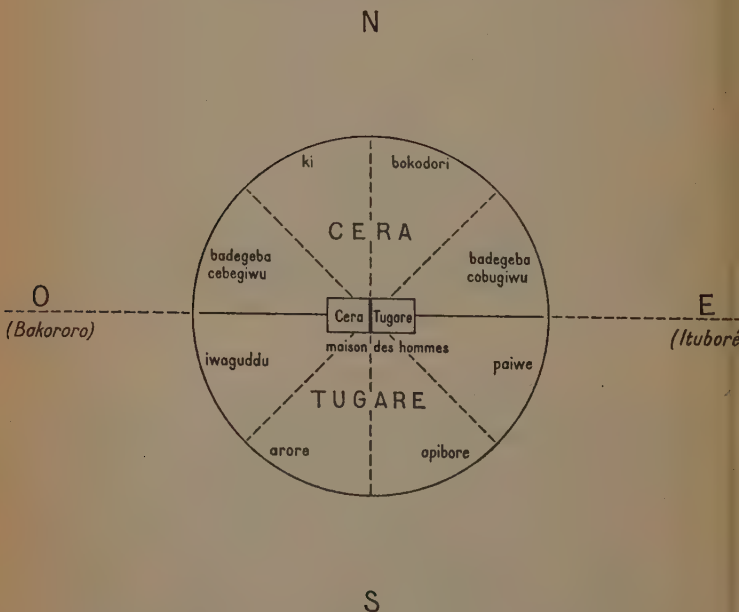


Abb. 2 – Theoretisches Schema des Bororo-Dorfes (nach C. Albisetti)

Seelen« verlängern, über die im Westen der Kultur-Heros Bako-ro-ro herrscht, dessen Emblem die hölzerne Quertrompete (*ika*) ist, und im Osten der Kultur-Heros Ituboré, dessen Emblem der Schallfänger (*panna*) ist; er besteht aus entleerten und durchbohrten Kürbisflaschen, die mit Wachs aneinandergeklebt sind.

In allen beobachteten Fällen waren die Clans zum größten Teil in Unterclans und Linien geteilt; andere waren verschwunden und die allgemeine Anordnung komplizierter. Um die Gesellschaftsstruktur der Bororo zu veranschaulichen, müssen wir also zwischen drei Formeln wählen: entweder nehmen wir ein theoretisches und vereinfachtes Modell, wie wir es hier getan haben; oder den Plan dieses oder jenes speziellen Dorfes, das Ergebnis also einer historischen und demographischen Entwicklung von rein lokaler Bedeutung (L.-S. 0); oder schließlich, wie es E. B. (Bd. I, S. 434–444) tut, ohne es ausdrücklich zu sagen, ein synkretistisches Modell, das in einem einzigen Schema Informationen aus mehreren Eingeborenenquellen konsolidiert. Für die Übersetzung der Clan-Namen folgen wir E. B. (*ibid.*, S. 438), wo lange Zeit ungewiß gebliebene Bedeutungen präzisiert werden.

Hälften und Clans sind exogam, matrilinear und matrilokal. Bei der Heirat überschreitet also jeder Mann die Linie, welche die beiden Hälften trennt, und nimmt die Hütte des Clans seiner Frau zum Wohnort. In dem Männerhaus jedoch, das die Frauen nicht betreten dürfen, behält er weiterhin seinen Platz in dem Sektor, der seinem Clan und seiner Hälfte zusteht. Im Dorf Kejara, in dem wir uns 1935 aufhielten, war das Männerhaus nach einer Nord-Süd-Achse ausgerichtet (Plan in: L.-S. 0, S. 273; 3, S. 229). Ohne Erklärung oder Kommentar schließt sich E. B. dieser Meinung an, obwohl Colbacchini und Albisetti von 1919 bis 1948, gemeinsam oder getrennt, immer wieder behauptet haben, daß das Männerhaus nach einer Ost-West-Achse ausgerichtet sei. Man kann nur Vermutungen anstellen über diese späte Kehrtwendung, die unsere Beobachtungen zwar bestätigt, aber allem widerspricht, was die Salesienser seit mehr als vierzig Jahren über diesen Gegenstand geschrieben haben. Muß man annehmen, daß man sich all die Jahre hindurch nur auf die Beobachtung des einen Dorfes Rio Barreiro (Fotos von 1910 in: Colb. 2, S. 7 und 9) gestützt hat, das auf Veranlassung der Patres in der Nähe der Mission errichtet wurde und mehrere Anomalien aufwies (quadratischer statt runder Grundriß, »die Indianer un-

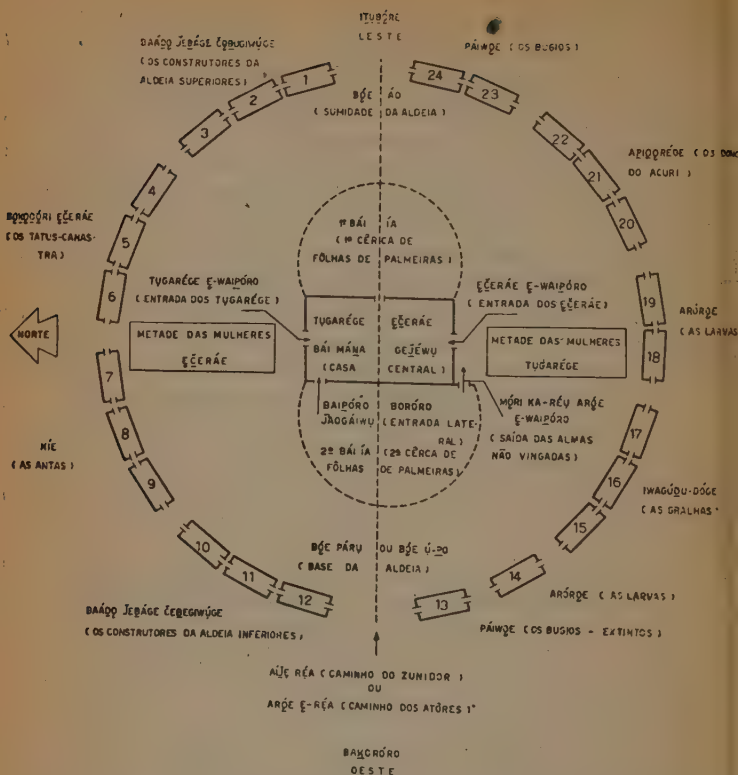


Abb. 3 – Theoretisches Schema des Bororo-Dorfes (nach E.B., Bd. I, S. 436)

terschieden wenig zwischen dem Kreis und dem Quadrat« [sic]; Männerhaus mit vier Eingängen, die den vier Himmelsrichtungen entsprachen und zu denen dreizehn Pfade führten)? Selbst wenn dem so wäre, entkräften jüngere Zeugnisse nicht unbedingt die alten Beobachtungen. Wenn man E. B. liest, hat man oft den Eindruck, als hätten sich die Autoren und ihre Vorgänger auf die Suche nach einer einzigen und absoluten Wahrheit begeben, die es bei den Bororo vermutlich nie gegeben hat. Die Salesienser, die in diesem Punkt die Zeugnisse ihrer Informanten mit Ehrfurcht behandelten,

taten dies vielleicht nicht in gleicher Weise mit deren Abweichungen. Höflich, aber bestimmt wurden die Eingeborenen aufgefordert, ein Konzil zu bilden und sich über das einig zu werden, was die Einmaligkeit des Dogmas werden sollte. So zeigt sich von Colb. 1 zu Colb. 2 und 3 und schließlich zu E. B. über Albisetti (vgl. Bibliographie) ein doppelter Prozeß der Bereicherung und der Verarmung: Informationen und Details häufen sich und enden bei der erstaunlichen Summe, die die *Enzyklopädie* zu werden verspricht; gleichzeitig jedoch verhärten sich die Umrisse, alte Hinweise oder Vermutungen verschwinden, ohne daß man immer wüßte, ob es sich hier um zu Recht korrigierte Irrtümer oder um Wahrheiten handelt, die aufgegeben wurden, weil man sich nicht damit abfinden mochte, daß die Bororo-Wirklichkeit nicht aus einem Guß war. Und dennoch, wenn, wie es die Salesienser selbst entdeckt haben, zwischen den oberen Flußläufen des Rio Itiquira und Rio Correntes die Gebeine der Toten in den Grotten der Felswände beigesetzt wurden, statt daß man sie gemäß dem überall beobachteten Brauch ins Wasser versenkte, und zwar noch in relativ junger Zeit, nach dem Zustand der gesammelten Überreste zu schließen (E.B., Bd. I, S. 537–541) – mit welcher Vielzahl von Bräuchen muß man dann in anderen Bereichen rechnen, deren Bedeutung gewiß nicht wichtiger war als die, welche die Eingeborenen ihren Bestattungsriten beimessen? Zu mehreren Malen äußert E.B. die Ansicht, die Bororo seien die Abkömmlinge eines aus Bolivien gekommenen Völkerstammes, der also anfangs auf einer höheren Zivilisationsstufe stand als heute und insbesondere die Verwendung von Edelmetallen kannte. Es wäre zwecklos zu glauben, die Eingeborenen hätten im Laufe dieser Wanderung alle Züge ihrer alten Organisation bewahren können und diese wäre nicht hier und dort vielfachen Veränderungen unterworfen gewesen, je nach den Unterschieden des Wohnorts (man unterteilt noch heute die Bororo in östliche und westliche, und unter den ersteren gibt es die der sandigen Hochebenen und die der sumpfigen Täler), und unter dem Einfluß von benachbarten Populationen, die ihrerseits zu sehr ungleichartigen Kulturen gehören, sei es im Osten, Westen, Norden oder Süden.

2. Die Clans unterscheiden sich durch den Rang, den sie in der sozialen Hierarchie einnehmen, durch Embleme, durch Privilegien und Verbote betreffend Technik und Stil der verfertigten Gegenstände,

schließlich durch Zeremonien, Gesänge und Eigennamen, die das Erbeil eines jeden sind. In dieser Hinsicht liefern die Namen der Protagonisten des Referenzmythos wertvolle Hinweise, die wir vorläufig zusammenfassen wollen, bis der zweite Band der *Bororo-Enzyklopädie* erscheint, der, wie wir bereits wissen, die Eigennamen behandeln wird.

Der Held heißt Geriguiguiatugo. Dieser Name, erwähnt in E.B. (Bd. I, S. 689), steht nicht in der Namensliste des Paiwoé-Clans von Colb. 3 (Glossarium der Eigennamen, S. 441–446). Er zerfällt in: *atugo*, »bemalt«, »geschmückt«, ein Adjektiv, das, wenn es substantiviert wird, den Jaguar bezeichnet, und: *geriguigui*, Erdschildkröte (*djerighighe*, »kágado«, B. de Magalhães, S. 33); *jerigigi*, »Name einer cágado-Art« (E. B., Bd. I, S. 689) oder »Sternbild des Raben« (Colb. 1, S. 33 f.; 2, S. 220; 3, S. 219, 420). Diese letztere Bedeutung, von E.B. (Bd. I, S. 612 f.) zugunsten eines anderen Sternbilds aufgegeben, werden wir in der Folge dieser Arbeit (IV. Teil, II) ausführlich behandeln. Der Held trägt auch den Namen Toribugo, wahrscheinlich aus *tori*, »Stein«; vgl. Colb. 3, Lexikon (S. 446): *tori bugu*, mask. und fem., »como pedra«. Aus E. B. (Bd. I, S. 981) geht hervor, daß die Jerigigi-Schildkröte in sakraler Sprache *tori tabown* heißt, »diejenige (deren Panzer) wie ein Stein« ist, was die beiden Namen einander annähert. Die Schildkröte ist eines der Eponyme des Paiwoé-Clans (Colb. 3, S. 32), zu dem, wie wir wissen, der Held gehört. Aufgrund der matrilinearen Filiationsregel muß er auch der Clan seiner Mutter sein, die Korogo heißt. Nach E.B. (Bd. I, S. 746) bezeichnet das Wort *korogé* tatsächlich einen feindlichen, besiegt und danach als Paiwoé-Unterclan integrierten Stamm.

Da Mutter und Sohn Tugaré sind, gehört der Vater zur anderen Hälfte, denn die Hälften sind exogam: er ist also Cera. Nach dem Glossarium der Eigennamen von Colb. 3 (S. 441) gehört sein Name Bokwadorireu, zuweilen Bokuaddorireu geschrieben (von *bokwaddo*, »Jatoba-Baum«?) zum Badegeba-cebegiwu (»Häuptlinge von unten«)-Clan, der sich in der Cera-Hälfte befindet.

Die zweite Frau des Vaters heißt Kiarewaré. Dieser Name wird nur in E.B. (Bd. I, S. 716) erwähnt.

3a. Der Mythos beginnt mit dem Hinweis auf die Initiationsriten. Diese dauerten nach Colb. 3 ein volles Jahr, nach E.B. (Bd. I.

S. 624–642) mehrere Monate, so lange bis sich im Dorf ein Tod ereignete, damit die Endphase der Initiation mit den Bestattungsriten zusammenfallen konnte. Trotz dieses Widerspruchs, der sich zweifellos überwinden läßt, stimmen beide Quellen hinsichtlich der harten Zeit überein, die die Novizen durchstehen müssen, während der mehrere hundert Kilometer langen Strecke (»dezenas et dezenas de léguas«, *ibid.*, S. 641), die sie unter der Führung der Älteren zurücklegen. Wenn sie schließlich, struppig und abgemagert, wieder nach Hause gebracht werden, müssen ihre jeweiligen Mütter sie unter Laubwerk, das sie völlig bedeckt, wiedererkennen und dann waschen, enthaaren und kämmen. Die Novizen mußten über ein Feuer springen, und die Zeremonie der Rückkehr endete mit einem allgemeinen Bad im Fluß (Colb. 3, S. 239 f.). Die Mütter empfingen ihre Söhne »bitterlich weinend und unter Schreien und Klagen, als sei ein geliebtes Wesen gestorben. Sie weinten, weil sich der emanzipierte Knabe von diesem Augenblick an aus der Gesellschaft der Frauen löste und in die der Männer eintrat. Von diesem Augenblick an wird der junge Mann auch bis an sein Lebensende den *bá* tragen, den Penisbeutel . . .« (l.c., S. 171 f.; E.B., Bd. I, S. 628, 642).

3b. Um diesen Penisbeutel geht es zunächst in dem Mythos. Die Eingeborenen schreiben seine Erfindung dem Helden Baitogogo zu, dessen Bekanntschaft wir in Kürze machen werden (M 2, S. 72 f.). Früher »durchbohrten sie sich nicht die Unterlippe und trugen keinen Beutel; sie kannten keines der Schmuckstücke, die sie heute anlegen, sie bemalten sich nicht mit dem Urucu . . .« (l.c., S. 61). Das Wort *bá* soll ursprünglich auch »Ei«, »Hode« bedeutet haben (B. de Magalhães, S. 19); aber nach E.B. (Bd. I, S. 189) handelt es sich hier um zwei verschiedene Wörter.

3c. Nach den ältesten Versionen des Mythos »sind es die Frauen, die am Vortag der Initiation in den Wald gehen, um die Zweige der Babassu-Palme [*Orbignya* sp.] für den *bá* des jungen Knaben zu sammeln. Die Frauen stellen ihn her, die Männer legen ihn an . . .« (Colb. 3, S. 172). Dies wird von E.B. heftig bestritten (Bd. I, S. 641), wo behauptet wird, das Sammeln der Palmzweige geschehe durch die »Großväter und Onkel, genauer die nahen Verwandten der Mutter des Novizen« (*ibid.*).

Diese Unstimmigkeit stellt ein merkwürdiges Problem. Der Urtext

des Mythos sowie die italienische Interlinearübersetzung schließen nämlich jede Zweideutigkeit aus:

ba – gi maerege e maragoddu – re. Korogo
Il ba gli antenati essi lavorarono. Korogo (Name der Mutter)

ġameddo aremme e – bo¹ u – ttu – re
anche donne colle essa ando

Das folgende Werk (in portugiesischer Sprache) der Salesienser, gemeinsam von Colbacchini und Albisetti geschrieben (Colb. 3), hält gänzlich an dieser Version fest. Und dennoch, wenn man sich den Bororo-Text ansieht, der im zweiten Teil noch einmal wiedergegeben wird, muß man feststellen, daß der Anfang des Mythos verändert wurde:

Koddore gire maregue e maragoddure. Korogue utture
E.teira ela antepassados eles trablhavam. Korogue foi

aremebo jameddo
mulheres com tambem (Colb. 3, S. 343)

Anders gesagt: ohne daß die freie portugiesische Version oder der ethnographische Kommentar sich verändert hätten, sind der Bororo-Text und die Interlinear-Übersetzung schon nicht mehr die gleichen: die Expedition in den Wald bleibt zwar eine weibliche, aber ihr Ziel ist nicht mehr das Sammeln von Palmzweigen für den Penisbeutel, sondern nur noch das Auflesen von Stroh zur Herstellung von Matten, »esteira«. Haben wir also eine andere Version des Mythos vor uns, die später von einem anderen Informanten geliefert wurde? Keineswegs: abgesehen von der Anmerkung sind die beiden Versionen – die von 1925 und die von 1942 – identisch. Mehr noch: die eine wie die andere ist fragmentarisch und bricht genau an der gleichen Stelle ab. Die Modifikation des Textes von 1942 kann also nur von einem eingeborenen Schreiber stammen (die Salesienser wurden von zwei oder drei schreibkundigen Eingeborenen unterstützt). Als er einen Mythos niederschrieb, könnte es ihm aufgefallen sein, daß ein Detail nicht den Bräuchen entsprach, die er selbst beobachtet hatte oder die ihm erzählt worden waren, und er könnte von sich

1 »Sott. 'a cercare foglie di palma per costruire i bá« (Colb. 2, S. 92 und Fn. 4). Später kommentiert der Autor: »Per fare questi bá in occasione d'un'iniziazione, le donne vanno alla foresta a cercare foglie della palma uaguassù, come appare anche dalla leggenda di Gerigiatugo« (l.c., S. 107 f.).

aus den Text korrigiert haben, um ihn mit dem in Übereinstimmung zu bringen, was er für die ethnographische Wirklichkeit hielt. Auf diese bis 1942 unbemerkt gebliebene Initiative ist man wohl erst später aufmerksam geworden; daher die Kehrtwendung von E.B., die unsere oben vorgebrachte Interpretation anlässlich einer anderen Kehrtwendung gleicher Art verstärkt. Man darf also vermuten, daß Text und Kommentar unseres Referenzmythos, so wie sie im zweiten Band der *Encyclopédie Bororo* erscheinen werden, endgültig jede Bezugnahme auf eine irgendwie geartete Beteiligung der Frauen an der Herstellung der Penisbeutel eliminieren.

Solche Freiheiten, die man sich bei einem mythischen Text herausnimmt, sind ärgerlich. Wie wir anderwärtig aufgezeigt haben (L.-S. 6), kann ein Mythos durchaus der ethnographischen Wirklichkeit, auf die er sich angeblich bezieht, widersprechen, und eine solche Entstellung gehört mit zu seiner Struktur. Oder der Mythos bewahrt die Erinnerung an Bräuche, die verschwunden oder an einer anderen Stelle des Stammesgebiets noch in Kraft sind. In unserem Fall würde die ursprüngliche Lesart um so mehr Aufmerksamkeit verdienen, als das neue Material und die neuen Interpretationen, die man bei E.B. findet, das von dem Mythos wirklich oder symbolisch bezeugte Band zwischen dem Anlegen des Penisbeutels und der Regelung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern verstärken, ein Charakteristikum der Bororo-Gesellschaft. Erst nach dem Anlegen des *bá* darf der junge Mann heiraten (S. 628). Der »Pate«, der die Aufgabe hat, den Beutel herzustellen und ihn anzulegen, muß nicht nur zur anderen Hälfte als der des Novizen gehören: »Immer wird auch an die Unterclans gedacht, aus denen der junge Mann seine Frau wählen könnte; der Pate sollte ebenfalls dorthin kommen« (S. 639). Bei den Bororo kommen nämlich zur Exogamie der Hälften noch Präferenzregeln für die Verbindung zwischen den Unterclans und den Linien hinzu (S. 450). Am Ende der Zeremonie »bietet der Novize seinem Paten Nahrung an und beobachtet dabei das gleiche Protokoll wie eine Ehefrau gegenüber ihrem Mann« (S. 629).

Dieser letzte Punkt ist äußerst wichtig, denn Colb. 2 behauptet eine umgekehrte Beziehung zwischen Novizen und Paten. Eine Erzählung in Bororo-Sprache über die Initiationsriten kommentierend:

emma - re - u ak' oredduḡe - re - u

esso proprio (ecco qui) la tua moglie costui

folgt der Autor, daß »für den Indianer der *jorubbadare* (Pate) die

künftige Gattin darzustellen schien« (S. 105 und Fn. 4). Colb. 3 (S. 172) hält ebenfalls an dieser Interpretation fest.

Sich auf eine neue, von einem schreibkundigen Informanten niedergelegte Beschreibung stützend, behauptet E.B., daß es sich hier um eine falsche Bedeutung handle und die sexuelle Symbolik des *bá* komplexer sei. Nach dem neuen Text verschaffen sich die Großväter und älteren Brüder des Novizen zunächst eine Knospe (oder einen Schößling, port. »broto«) der Babassu-Palme und zeigen sie dem Mann, den sie für die Rolle des Paten ausersehen haben, und sagen: »Diese (Knospe) wird in Wahrheit deine Braut sein.« Mit Hilfe seiner älteren und jüngeren Brüder (den künftigen »Schwägern« des Novizen) verwandelt der Pate nun eilig die kleinen Blätter in Penisbeutel, die der Novize die ganze Nacht über wie eine Krone auf dem Kopf tragen wird. Am frühen Morgen führt man den Paten vor den so geschmückten Novizen, und man wiederholt die zitierte Formel. Dann nimmt man einen Beutel aus jener Krone, den der Novize zuerst zwischen den Zähnen hält; er muß in die Luft schauen, wenn der Beutel angelegt wird, so daß er nichts von der Operation sieht, die sich in zwei Stufen vollzieht: zuerst vorläufig, dann endgültig.

Die These, nach der »die Babassu-Knospe und der Penisbeutel . . . das weibliche Geschlecht darstellen, da man sie Gattinnen des Paten« nennt (E.B., Bd. I, S. 640), würde, wenn sie sich bestätigte, die Theorien über die Symbolik des Penisbeutels in Südamerika und anderswo wieder auffrischen. Ohne uns in diese Richtung vorzuwagen, möchten wir nur eine ihrer Implikationen hervorheben: das Ritual würde den Penisbeutel und das Material, aus dem er besteht, nicht mit dem weiblichen Geschlecht im allgemeinen identifizieren, sondern mit den Frauen der Hälfte, sogar des Clans und Unterclans des Novizen, mit denen der Unterclan des Paten sich präferenziell verbindet; auf jene also, welche die »Gattinnen« des Paten sein könnten und auch diejenigen sind, denen die umstrittene Version des Mythos eine aktive Rolle beim Sammeln der Palmzweige zuschreibt und damit bildlich die gleiche Identifizierung vorschlägt.

Beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse läßt sich indes die Interpretation von E.B. als endgültig ansehen. Die rituelle Formel: *emmareu ak-oreduje*, »dieser hier wird deine Gattin sein«, spielt auf das Subjekt an, über dessen Identität eine gewisse Zweideutigkeit herrscht. Colbacchini hatte zuerst geglaubt, es handle sich um den Paten, in

einer vom Novizen gehaltenen Rede. Aber selbst dann, wenn man, wie es scheint, das Verhältnis umkehren muß, könnte dieser ebenso gut der Novize als auch die Knospe oder der Beutel sein, und die auf Seite 629 schon erwähnte Beobachtung würde der ersten Lösung Vorschub leisten.

Wie dem auch sei, die Antwort auf dieses Problem ist für unsere Beweisführung nicht sehr wesentlich, die lediglich fordert, daß die Expedition in den Wald, mit der die Erzählung anhebt, einen speziell weiblichen Charakter trägt. Und dies stimmt noch immer, sowohl in der veränderten wie in der ursprünglichen Version, da beide sagen, daß die Mutter des Helden »mit den anderen Frauen« in den Wald gegangen ist. Das Auflesen von Stroh zur Herstellung von Matten, über das die veränderte Version berichtet, würde nötigenfalls jenen invarianten Zug bestätigen, da bei den Bororo die Flechtarbeit eine weibliche Tätigkeit war, im Gegensatz zur Weberei, einer männlichen Tätigkeit (Colb. 1, S. 31 f.).

4. Die Bororo haben ihren Spaß daran, die jungen Aras einzufangen, die sie dann im Dorf füttern und regelmäßig rupfen. Die Felswände, an denen die Vögel nisten, liegen 200 bis 300 Meter über dem sumpfigen Tiefland. Sie bilden den südlichen und östlichen Rand des Zentralplateaus, das langsam gegen Süden abfällt bis zum Amazonasbecken.

5. Die Aras nehmen im indianischen Denken in doppelter Hinsicht einen breiten Raum ein. Ihre Federn, zusammen mit denen anderer Vögel (Tukan, Reiher, Drachen-Adler) liebevoll in Holzkästchen konserviert, dienen zur Herstellung der Stirnbänder und Kronen sowie zur Verzierung von Schießbögen und anderen Gegenständen. Andererseits glauben die Bororo an einen komplizierten Zyklus von Seelenwanderungen; eine Zeitlang sollen sich die Seelen auch in den Aras verkörpern.

6. Daß sich der Argwohn des Vaters auf den bloßen Anblick der Federn regt, die nach der Vergewaltigung im Gürtel seiner Frau hängengeblieben waren, erklärt sich durch den bei den Bororo herrschenden Gegensatz zwischen weiblicher und männlicher Kleidung. Die Männer gehen nackt, mit Ausnahme des Penisbeutels, tragen jedoch gern im täglichen Leben (und immer bei Festen) reichen

Schmuck aus Pelzen, bunten Federn oder mit vielfältigen Mustern bemalten Rindenstücken. Dieser Aufmachung steht die der Frauen entgegen; diese tragen einen Lendenschurz aus weißer Rinde (aus schwarzer, wenn sie menstruieren, B. de Magalhães, S. 29; E.B., Bd. I, S. 89) und einen breiten Gürtel – fast ein Korsett –, ebenfalls aus Rinde, aber aus dunkler. Der weibliche Schmuck, der nur an Festtagen getragen wird, besteht vor allem aus mit Urucu (*Bixa orellana*) rot gefärbten, schnell verblichenen Schulterbändern aus Baumwolle sowie Anhängern und Ketten aus Jaguar- oder Affenzähnen. Ihr cremefarbenes Weiß betont mit verhaltenem Glanz die Farbskala aus Ocker, Dunkelrot und Braun des weiblichen Gewandes, dessen fast strenge Einfachheit auffällig von der Farbenpracht des männlichen Putzes absticht.

7a. In dem Referenzmythos kommen mehrere Tierarten vor: Kolibri, Taube, Heuschrecke, Eidechse, Aasgeier, Hirsch. Wir werden später darauf zurückkommen. Der Mea, »cotia« (Colb. 3, S. 430), *Dasyprocta aguti*, ist ein Nagetier, das unter den Eponymen des Paiwoé-Clans erwähnt wird (l.c., S. 32).

7b. Die augenblicklich zur Verfügung stehenden Informationen lassen keine genaue Identifizierung des *pogodóri* (*bobotóri*, Colb. 2, S. 135) zu, »eine Art Kartoffel«, aus der sich der Held ein Ersatzhinterteil formt. Nach E.B. (Bd. I, S. 82) soll es eine eßbare Knollenart sein, dem *cara* verwandt, dessen Blätter statt Tabak geraucht werden: eine Waldjamswurzel, wie es näher heißt (S. 787). Wir kommen in einem der nächsten Bände darauf zurück, wo das Thema erörtert werden wird, welches die amerikanischen Mythographen mit dem Ausdruck »anus stopper« belegen. Es ist in der Neuen Welt tatsächlich weit verbreitet, denn man begegnet ihm in Nordamerika von Neu-Mexiko bis Kanada, besonders häufig in der Mythologie der Stämme in den Staaten Oregon und Washington (Coos, Kalapuya, Kathlamet etc.).

7c. Ebensolche Ungewißheit herrscht über den Baum, mit dem der Held das falsche Geweih herstellt und der in Bororo »api« heißt. Das Glossarium von Colb. 3 (S. 410) gibt an: *app'i*, »sucupira«, eine von E.B. bestätigte Bedeutung (Bd. I, S. 77): *appi*, »sucupira« (*Ormosia* sp.), aber vgl. auch S. 862: *paro i*, »sucupira« (eine Hülsenfrucht). Tatsächlich deckt der aus der Tupi-Sprache stammende Terminus mehrere Arten, insbesondere *Bowdichia virgilioides*, deren

Härte und verzweigte Struktur recht gut zu der in dem Mythos beschriebenen Verwendung passen würde, sowie *Pterodon pubescens* (Hoehne, S. 284).

7d. Hingegen besteht kein Zweifel an den kannibalischen Buiogué-Geistern (Plural von *buiogo*, »piranha« [*Serrasalmus* gen., E.B., Bd. I, S. 520]), die in den Flüssen und Seen Zentral- und Südbrasi-liens spuken und deren Gefräßigkeit berühmt ist.

8. Der am Ende des Mythos erwähnte Gesang ist von Albisetti (S. 16 ff.) veröffentlicht worden, in sogenannter »archaischer« und daher auch für die Salesienser unübersetzbarer Sprache. Der Text scheint an eine Schlacht zwischen Weißen und Indianern zu erinnern; der Mord des rotköpfigen Urubu, ausgeführt von seinem jüngeren Bruder, dem Japuir-Vogel (ein Oriol); die Expedition des Nestaushebers zur Felswand; seine Verwandlung in ein Hirschtier zwecks Tötung des Vaters und das Versenken dieses Vaters in das Wasser des Sees, »als wäre er ein Reiher gewesen«.

c) Erste Variation

Das Ausgangsthema des Referenzmythos besteht in einem Inzest mit der Mutter, dessen sich der Held schuldig macht. Aber diese »Schuld« scheint vor allem im Kopf des Vaters zu existieren, der den Tod seines Sohnes wünscht und darauf sinnt, wie er ihn herbeiführen könne. Der Mythos selbst jedoch äußert sich nicht dazu, da der Held die Hilfe seiner Großmutter erbittet und erhält, dank derer er die Prüfungen bestehen kann. Alles in allem spielt allein der Vater die Rolle des Schuldigen: schuldig, weil er sich rächen wollte. Und er ist es auch, der getötet wird.

Diese merkwürdige Gleichgültigkeit gegenüber dem Inzest erscheint auch in anderen Mythen. So in dem folgenden, der ebenfalls den beleidigten Ehemann bestraft:

M 2. Bororo: Ursprung des Wassers, des Schmucks und der Bestattungsriten

In alter Zeit, da die beiden Häuptlinge des Dorfes zur Tugaré-Hälfte gehörten (und nicht wie heute zur Cera-Hälfte) und der eine dem Aroré-

Clan, der zweite dem Apiboré-Clan entstammte, gab es einen obersten Häuptling mit dem Namen Birimoddo, »schöne Haut« (Cruz 1; Colb., S. 29) und dem Beinamen Baitogogo. (Die Bedeutung dieses Wortes werden wir später erörtern.)

Eines Tages, als die Frau von Baitogogo – die zum Bokodori-Clan der Cera-Hälfte gehörte – in den Wald ging, um wilde Früchte zu sammeln, wollte ihr junger Sohn sie begleiten; da sie diesen Wunsch ausschlug, folgte er ihr heimlich.

Auf diese Weise erlebte er, wie seine Mutter von einem Indianer des Ki-Clans, einem Mitglied derselben Hälfte wie sie (nach der Eingeborenen-Terminologie also ihr »Bruder«), vergewaltigt wurde. Von dem Kind unterrichtet, beginnt Baitogogo sich an seinem Rivalen zu rächen, indem er ihn mit Pfeilen zuerst an der Schulter verwundet, dann am Arm, an der Hüfte, am Hinterteil, am Bein, am Gesicht, und ihm schließlich eine tödliche Wunde an der Flanke zufügt; in der Nacht darauf erdrosselte er seine Frau mit einer Bogensehne.

Mit Hilfe von vier verschiedenen Gürteltieren: *bokodori* (Großer Tatu, *Priodontes giganteus*), *gerego* (»tatu liso«, E.B., Bd. I, S. 687; »tatu-bola«, *Dasyus tricinctus*, B. de Magalhães, S. 33), *enokuri* (»tatu-bola do campo«, E.B., Bd. I, S. 566), *okwaru* (Abart von »tatu-peba«, ibid., S. 840), schaufelt er genau unter dem Bett seiner Frau eine Grube und verscharrt darin die Leiche, indem er darauf achtet, das Loch wieder zuzuschütten und mit einer Matte zu bedecken, damit niemand seine Schandtats entdecke.

Unterdessen sucht der kleine Knabe nach seiner Mutter. Abgemagert und weinend folgt er den falschen Fährten, auf die ihn der Mörder lockt. Eines Tages schließlich, als Baitogogo in Begleitung seiner zweiten Frau frische Luft schöpfen geht, verwandelt sich das Kind in einen Vogel, um seine Mutter besser suchen zu können, und läßt seinen Kot auf Baitogogos Schulter fallen. Das Exkrement keimt dort in Form eines großen Baumes auf (des Jatoba-Baumes, *Hymenäa courbaril*).

Behindert und gedemütigt durch diese Last, verläßt der Held das Dorf und führt ein irrendes Leben im Busch. Und immer wenn er stehenbleibt, um sich auszuruhen, tauchen spukartig Seen und Flüsse auf, denn zu jener Zeit gab es noch kein Wasser auf der Erde. Immer wenn das Wasser kommt, wird der Baum kleiner und verschwindet schließlich ganz.

Dennoch beschließt Baitogogo, betört von der grünen Landschaft, die er geschaffen hat, nicht mehr ins Dorf zurückzukehren, und überläßt den Häuptlingsbezirk seinem Vater. Der stellvertretende Häuptling, der in seiner Abwesenheit herrschte, tut ein gleiches und folgt ihm: auf diese Weise fiel die doppelte Häuptlingsschaft der Cera-Hälfte zu. Nun, da sie zu den beiden Kultur-Heroen Bakororo und Ituboré geworden sind

(vgl. oben S. 62), werden die ehemaligen Häuptlinge nur noch zurückkehren und ihre Mitbürger besuchen, um ihnen Schmuck und Geräte zu schenken, die sie in ihrem freiwilligen Asyl erfinden und herstellen.²

Als sie, kostbar geschmückt, das erste Mal wieder im Dorf auftauchen, gerieten ihre Väter, die ihre Nachfolger geworden waren, zunächst in Schrecken; dann empfingen sie sie mit rituellen Gesängen. Akario Bokodori, der Vater von Akaruio Borogo, dem Begleiter von Baitogogo, fordert, daß die Helden (die hier nicht mehr nur zwei sind, sondern eine ganze Horde zu bilden scheinen) ihm all ihren Schmuck geben. Eine auf den ersten Blick rätselhafte Episode beschließt den Mythos: »Er tötete nicht die, die viel davon mitbrachten, sondern er tötete die, die wenig gebracht hatten.« (Colb. 3, S. 201–206).

d) *Zwischenspiel des Diskreten*

Wir möchten einen Augenblick bei dieser Geschichte verweilen, die unsere Beweisführung zwar nicht unmittelbar betrifft, deren Erklärung jedoch nützlich ist, um die zentrale Stellung hervorzuheben, die diese beiden Mythen in der Bororo-Philosophie einnehmen, und damit unsere Auswahl zu rechtfertigen.

Sowohl im Referenzmythos wie in dem soeben wiedergegebenen gehört der Held zur Tugaré-Hälfte. Nun werden aber beide von Colbacchini als ätiologische Erzählungen vorgestellt: der erste erklärt »den Ursprung von Wind und Regen« (l.c., S. 221), der zweite »den Ursprung des Wassers und des Schmucks« (ibid., S. 201). Diese beiden Funktionen passen sehr gut zu der Rolle, die den Helden der Tugaré-Hälfte zufällt, d. h. den »Starken« (?). Als Schöpfer oder Demiurgen sind sie meist verantwortlich für die *Existenz* der Dinge: Flüsse, Seen, Regen, Wind, Fische, Vegetation, gefertigte Gegenstände ... Mehr Priester denn Zauberer, treten die Cera-Helden (ein Wort, das zuweilen in der Bedeutung »die Schwachen« interpretiert wird³) erst später hinzu, als die *Organisatoren* und *Verwalter* einer Schöpfung, deren *Urheber* die Tugaré waren: sie zer-

2 In historischer Perspektive ist es interessant, diesen Mythos mit der Episode des Apapocuva-Mythos zu vergleichen, wo die Brüder Fai, die den Lendenschurz tragen und reich bekleidet sind, den Menschen die Schmuckstücke und Bemalungen bringen (Nim. 1, S. 37 f.).

3 Die »starken« und »schwachen« Bedeutungen sind sowohl von Colbacchini als von uns selbst unabhängig voneinander an Ort und Stelle gesammelt worden. Ein Informant von

stören die Ungeheuer, teilen den Tieren ihre spezifische Nahrung zu, geben dem Dorf und der Gesellschaft eine Ordnung.

In dieser Hinsicht besteht also bereits eine Parallele zwischen den beiden Mythen. Jeder führt einen Tugaré-Helden vor, der entweder ein Wasser himmlischer Herkunft erschafft, nachdem er sich nach oben gewandt hat (indem er sich an einer herabhängenden Schlingpflanze emporzieht), oder ein Wasser irdischer Herkunft erzeugt, nachdem er nach unten gezogen wurde (niedergedrückt durch das Wachsen eines Baumes, dessen Gewicht er trägt). Andererseits ist das himmlische Wasser unheilbringend, da es dem Gewittersturm *badogebagné* entstammt (den die Bororo von den sanften wohltätigen Regenfällen, *butandogué*, unterscheiden, vgl. Colb. 3, S. 229 f.; wir werden auf diesen Gegensatz, der in E.B. nicht mehr vorkommt, noch zurückkommen: vgl. unten, S. 276 f.), während das irdische Wasser segensreich ist; einen Kontrast, den man mit dem umgekehrt symmetrischen Umständen ihrer jeweiligen Schöpfungsart vergleichen muß: der erste Held wird durch die feindliche Gesinnung seines Vaters unfreiwillig von seinem Dorf getrennt; der zweite trennt sich zwar ebenfalls von seinem Dorf, aber freiwillig und getragen von einem wohlwollenden Gefühl gegenüber seinem Vater, dem er seine Funktionen überträgt.⁴

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nun zur Episode des Masakers zurückkehren, dessen sich ein gewisser Akario Bokodori schuldig macht. Wir finden diese Person mit einer analogen Rolle und unter dem Namen Acaruio Bokodori wieder – ein Name, der sich nur durch die Transkription unterscheidet; aber diese Unsicherheiten sind in unserer Quelle nicht selten –, ebenfalls Mitglied des Clans der »Häuptlinge von oben« (vgl. Colb. 3, Glossarium der Eigennamen, S. 442; Akkaruio bokkodori (*sic*), mask. und fem.,

Colbacchini jedoch bestreitet sie (Colb. 3, S. 30), und E. B. (Bd. I, S. 444) verwirft sie gänzlich. Dennoch steht man nicht weniger ratlos vor einer Formel, die in der ältesten Version des Mythos von den Zwillingen (M 46) vorkommt: wenn ihr den kannibalischen Adler tötet, sagt der Jaguar zu den Helden, dann werdet ihr stark und mächtig sein und über »*muitos tugaregedos (servos)*« herrschen (Colb. 1, S. 118), oder einer anderen Version zufolge: »ein großes Volk wird euch untertan sein« (Colb. 3, S. 194).

⁴ Gleich Colbacchini werden hier einige ein doppeltes Geheimnis sehen, da sich der Häuptlingsbezirk tatsächlich von einer Generation auf die nächste vererbt, und zwar von einem mütterlichen Onkel auf einen Neffen. Doch erkennt man bereits an diesem Beispiel, daß ein Mythos seinen Sinn nicht aus bestehenden oder archaischen Institutionen schöpft, deren Widerschein er wäre, sondern aus der Stellung, die er in bezug auf andere Mythen innerhalb einer Transformationsgruppe einnimmt.

»berühmt für seinen Schmuck aus Zehennägeln des großen Tatu«). Hier der Mythos:

M 3. Bororo: nach der Sintflut

Nach einer Sintflut bevölkerte sich die Erde von neuem; doch zuvor vermehrten sich die Menschen so sehr, daß Meri, die Sonne, Angst bekam und überlegte, wie sie deren Zahl vermindern könnte.

So befahl sie der ganzen Population eines Dorfes, einen großen Fluß zu durchqueren, wobei sie einen Pfad benutzen sollte, der aus einem von ihr ausgewählten hinfälligen Baumstamm bestand. Tatsächlich brach er unter der Last, und alle kamen um – mit Ausnahme eines Mannes namens Akaruio Bokodori, der etwas hinterherhinkte, weil er verwachsene Beine hatte.

Diejenigen, die von den Strudeln hinweggerissen wurden, bekamen wellige oder lockige Haare; diejenigen, die in stillen Wassern ertranken, bekamen feine und glatte Haare. Man bemerkte es, nachdem Akaruio Bokodori sie alle durch seine von der Trommel begleiteten Zaubersprüche auf-erweckt hatte. Er rief zuerst die Buremoddodogué ins Leben zurück, dann die Rarudogué, die Bitodudogué, die Pugaguegeugué, die Rokuddudogué, die Codogué und schließlich die Boiugué, die seine Lieblinge waren. Aber von all diesen Neuankömmlingen empfing er nur diejenigen, deren Geschenke ihm gefielen. Alle anderen tötete er mit Pfeilen, was ihm den Beinamen Mamuiauguexeba eintrug, »Töter«, oder Evidoxeba, »der den Tod bringt«. (Colb. 3, S. 241 f.)

Die gleiche Gestalt taucht in einem anderen Mythos auf: auch hier tötet ein Mann seine Gefährten, doch diesmal, weil er sie dafür bestrafen wollte, daß sie ihm nicht die einem Häuptling schuldige Achtung bezeugten und sich untereinander stritten (Colb. 3, S. 30). Diese Erzählung ist leider zu fragmentarisch, als daß man sie verwenden könnte.

Wir kennen also zumindest zwei Mythen, in denen ein Held der Cera-Hälfte, der den gleichen Namen trägt, ein Volk von »Geistern« dezimiert, das Geschenke bringt, weil er diese zu bescheiden findet.⁵ Im einen Fall wird die Art der Geschenke nicht genauer an-

⁵ Es wird erzählt, sagt E. B. (Bd. I, S. 58 f.), daß jeder unbekannte Bororo, der in ein Dorf kam, von Kopf bis Fuß gemustert wurde, damit man feststellen konnte, ob er nicht irgendeinen interessanten Gegenstand bei sich trüge. War dem so, dann wurde er bereitwillig empfangen, wenn nicht, wurde er ermordet. Die kleine Klapper, von der in M 1 die Rede ist, könnte so zum erstenmal von einer Indianerin erhalten worden sein, die zunächst Gegenstand feindseliger Äußerungen gewesen war.

gegeben; im anderen wissen wir, daß es sich um Schmuck und ritualen Zierat handelt, die je nach den Clans ungleich verteilt werden, aber das ausschließliche Eigentum eines jeden Clans sind – mag er in dieser Hinsicht als »reich« oder als »arm« gelten. Schmuck und Zierat dienen somit dazu, differentielle Unterschiede in die Gesellschaft einzuführen.

Betrachten wir M₃ aber etwas aufmerksamer, der sich, wenn auch wenig aufschlußreich über die Art der Geschenke, doch über zwei andere Punkte sehr präzise erklärt. Zunächst trägt dieser Mythos den differentiellen Unterschieden in der physischen (statt der gesellschaftlichen) Erscheinung Rechnung: durch die Episode mit den Haaren. Sodann, mittels einer Aufzählung, die bei dem heutigen Stand unserer Kenntnisse ziemlich rätselhaft bleibt, aber durch die Endung /-gué/ auf Pluralformen deutet⁶, evoziert der Mythos unterschiedene und getrennte menschliche Gruppierungen, wahrscheinlich Populationen oder Stämme: Gruppen, die mit einem differentiellen Wert ausgestattet sind, nicht mehr *diesseits* der Gesellschaft (wie die physischen Unterschiede), sondern *jenseits*. Entweder, wie im ersten Fall, Unterschiede zwischen den Individuen innerhalb der Gruppe, oder, wie im zweiten Fall, Unterschiede der Gruppen untereinander. Im Vergleich mit diesem doppelten Aspekt von M₃ steht M₂ auf einer Zwischenstufe: der der sozialen Unterschiede zwischen Untergruppen innerhalb der Gruppe.

Es scheint also, daß die beiden Mythen, zusammen gesehen, sich auf drei Bereiche beziehen, von denen jeder ursprünglich kontinuierlich ist, in den aber unbedingt die Diskontinuität eingeführt werden muß, will man ihn begrifflich fassen. In jedem Fall wird diese Diskontinuität durch die radikale Beseitigung bestimmter Stellen des Kontinuums erzielt. Diese ist ärmer geworden, und weniger zahlreiche Elemente können nun bequem im selben Raum sich entfalten, während die Entfernung, die sie voneinander trennt, nunmehr hinreichend groß ist, so daß sie nicht aufeinander übergreifen oder ineinander verfließen.

Die Menschen mußten weniger zahlreich werden, damit auch die

⁶ Zu vergleichen mit ähnlichen oder identischen Formen: *ragudu-dogé*, *rarai-dogé*, Namen von legendären Stämmen (Colb. 1, S. 5); *buremoddu-dogé*, »die Leute mit den schönen Füßen« (Beiname des Ki-Clans); *raru-dogé*, Name, den die Bororo in mehreren Legenden sich selbst geben; *codagé*, »Ameisen der *Eciton*-Art«; *boiwugé*, »die zuletzt Gekommenen« (E. B., Bd. I, S. 529, 895, 544, 504).

benachbartsten physischen Typen deutlich unterscheidbar wurden. Denn wenn man Clans oder Bevölkerungen anerkennen würde, die *unbedeutende* Geschenke bringen – d. h. solche, deren distinktive Originalität so schwach wie irgend vorstellbar ist –, würde man sich der Gefahr aussetzen, daß zwischen zwei gegebenen Clans oder Populationen eine unbegrenzte Anzahl anderer Clans oder anderer Völker sich einschoben, von denen sich jedes einzelne so wenig von seinen unmittelbaren Nachbarn unterschiede, daß schließlich alles in Verwirrung geriete. Und in welchem Bereich es auch sei: ein Bedeutungssystem läßt sich nur auf der Basis der diskreten Quantität errichten.

Nur auf die Bororo beschränkt, ist die vorstehende Interpretation recht brüchig. Sie gewinnt jedoch an Kraft, wenn man sie mit der analogen Interpretation vergleicht, die wir für Mythen anderer Populationen vorgeschlagen haben, deren formale Struktur aber jener ähnelt, die wir soeben skizziert haben. Damit die 5 großen Clans, aus denen die Ojibwa ihre Gesellschaft hervorgegangen glauben, sich konstituieren konnten, war es nötig, daß 6 übernatürliche Personen nur noch 5 wurden und daß einer von ihnen verjagt wurde. Die 4 »Totem«-Pflanzen von Tikopia sind die einzigen, die die Ahnen bewahren konnten, als ein fremder Gott die Mahlzeit stahl, welche die örtlichen Gottheiten zubereitet hatten, um ihn zu bewirten (L.-S. 8, S. 27 ff., 36 f.; 9, S. 302).

In allen diesen Fällen resultiert demnach ein diskretes System aus der Zerstörung von Elementen oder aus ihrer Subtraktion von einer ursprünglichen Gesamtheit. In allen Fällen ist auch der Urheber dieser Verarmung selbst eine herabgeminderte Person: die 6 Ojibwa-Götter sind freiwillige Blinde, die ihren Gefährten vertreiben, weil er schuldhaft seine Augenbinde lüftete. Tikarau, der räuberische Gott von Tikopia, tut so, als ob er hinke, um sich besser des Festmahls bemächtigen zu können. Akaruio Bokodori hinkt ebenfalls. Blinde oder Lahme, Einäugige oder Einarmige sind auf der ganzen Welt häufig vorkommende mythologische Gestalten, die uns deshalb verwirren, weil ihr Zustand uns als ein Mangel erscheint. Aber so, wie ein mittels Subtraktion von Elementen diskret gemachtes System logisch reicher wird, obwohl es numerisch ärmer ist, so verleihen die Mythen den Krüppeln und Kranken oftmals eine positive Bedeutung: sie verkörpern Modi der Vermittlung. Wir stellen uns Siechtum und Krankheit als Seinsmangel vor, folglich als ein Übel.

Wenn indes der Tod ebenso wirklich ist wie das Leben und wenn es demnach nur Sein gibt, sind alle Bedingungen, auch die pathologischen, auf ihre Weise positiv. Das »Weniger-Sein« hat das Recht, im System einen vollen Platz einzunehmen, denn es ist die einzig denkbare Form des Übergangs zwischen zwei »ganzen« Zuständen.

Gleichzeitig liegt es auf der Hand, daß die Mythen, die wir verglichen haben, verschiedene ursprüngliche Lösungen bieten, um mit dem Problem des Übergangs von der kontinuierlichen zur diskreten Quantität fertigzuwerden. Für das Ojibwa-Denken, so scheint es, braucht man der ersteren nur eine Einheit wegzunehmen, um die zweite zu erhalten. Die eine ist von der Größenordnung 6, die andere von der Größenordnung 5. Ein Zuwachs um ein Fünftel der Entfernung zwischen jedem Element erlaubt es, zwischen diesen die Diskontinuität einzuführen. Die Tikopia-Lösung ist die kostspieligste: am Anfang gab es Nahrungsmittel in unbegrenzter Menge, und aus dieser Unbegrenztheit (also aus einer höheren, theoretisch sogar unendlich großen Zahl, denn die ursprünglichen Nahrungsmittel sind nicht gezählt) galt es den Sprung auf 4 zu machen, um den diskreten Charakter des Systems zu sichern. Man ahnt den Grund für diesen Unterschied: die Clans von Tikopia sind tatsächlich 4 an der Zahl, und der Mythos muß, wenn auch zu einem hohen Preis, die Kluft überwinden, die das Imaginäre vom Erfahrenen trennt. Die Aufgabe der Ojibwa ist weniger schwierig; sie können sie also zu einem niedrigeren Preis lösen, indem sie den Betrag um nur eine Einheit verringern. Tatsächlich sind die 5 ursprünglichen Clans nicht realer als die 6 übernatürlichen, die sie gründeten, da sich die Ojibwa-Gesellschaft in Wirklichkeit aus mehreren Dutzend Clans zusammensetzte, die an die 5 »großen« Clans des Mythos durch eine rein theoretische Filiation angeschlossen waren. Im einen Fall wird folglich vom Mythos zur Realität fortgeschritten, im anderen der Mythos nicht verlassen.

Die Tikopia und die Ojibwa können die Kosten für den Übergang vom Kontinuierlichen zum Diskontinuierlichen zwar verschieden hoch veranschlagen: nichtsdestoweniger bleiben diese beiden Ordnungen formal homogen. In jedem Fall setzen sie sich aus ähnlichen und untereinander gleichen Quantitäten zusammen. Diese Quantitäten sind nur mehr oder weniger zahlreich – kaum mehr im einen Fall als im anderen bei den Ojibwa (wo sich die beiden Zahlen nur um eine Einheit unterscheiden); beträchtlich mehr im einen Fall als

im anderen in Tikopia, wo von einer unbestimmten, aber sehr hohen Zahl n sofort auf 4 gekommen werden muß.

Die Bororo-Lösung ist im Vergleich zu den beiden anderen originell. Sie begreift das Kontinuierliche als eine Summe von Quantitäten, die einerseits sehr zahlreich, andererseits alle ungleich sind und sich von den kleinsten zu den größten staffeln. Und statt daß das Diskontinuierliche aus der Subtraktion einer beliebigen Anzahl summierter Quantitäten resultiert, die aber noch beliebig und äquivalent sind (Tikopia-Lösung), beziehen die Bororo die Operation in elektiver Weise auf die kleinsten Quantitäten. Letztlich besteht also das Diskontinuum der Bororo aus untereinander ungleichen, aber unter den größten ausgewählten Quantitäten, die durch Intervalle

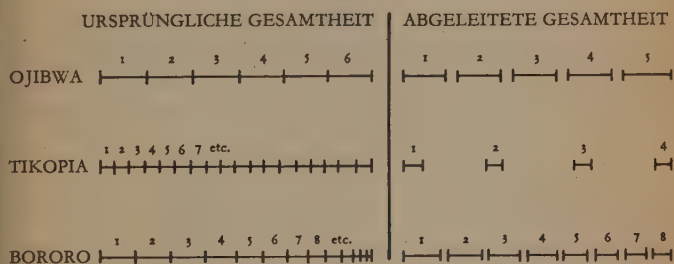


Abb. 4 – Drei Beispiele für den mythischen Übergang von der kontinuierlichen Quantität zur diskreten Quantität

voneinander getrennt sind, die dem ursprünglichen Kontinuum abgerungen wurden und dem ehemals von den kleinsten Quantitäten eingenommenen Platz entsprechen (Abb. 4).

Dieses logische Modell entspricht nun in bewundernswerter Weise der Bororo-Gesellschaft⁷, so wie sie empirisch beobachtet werden konnte: die Clans sind hier tatsächlich reich oder arm, und jeder wacht eifersüchtig über mehr oder minder zahlreichen Privilegien, die sich für die am meisten mit ihnen Gesegneten im praktischen

⁷ Und vielleicht auch der der Arua vom Rio Branco, da einer ihrer Mythen die Zerstörung der Menschheit durch eine Sintflut evoziert, vor der durch das Eingreifen einer Gottheit nur zwei Paare von Kindern aus den »besten Familien« gerettet wurden (L.-S. I, Bd. III, S. 379).

Genuß der Güter dieser Welt ausdrücken: Kostüme, Schmuck, Ornamente. Der Mythos trägt nicht nur den differentiellen Abständen Rechnung, er tröstet und verschüchtert zugleich die Ärmern. Er tröstet sie, denn diese neuerdings Armen waren nicht immer arm; als Überlebende eines Massakers, in dem noch Ärmere als sie den Untergang fanden, nehmen sie immerhin einen Rang unter den Auserwählten ein. Aber er verschüchtert sie auch, indem er verkündet, daß das Elend die Götter beleidige.

Es ist möglich, daß die Ojibwa-Clans früher hierarchisiert waren; und es steht fest, daß es in Tikopia eine Präzedenzordnung zwischen den 4 Clans sowie ihren Linien gab. Wenn unsere Analyse stimmt, müßte man jedoch überprüfen, ob diese gesellschaftlichen Unterschiede bei jenen beiden Völkern nicht denselben Charakter hatten wie bei den Bororo; ob sie nicht ideologischer und weniger real waren, d. h. ob sie im Gegensatz zu den Bororo nicht durch ein ungleiches Recht zur Aneignung der Reichtümer zum Ausdruck kamen. Im Fall der Ojibwa erlaubt die Unzulänglichkeit der Dokumente keine Antwort. In Tikopia wird die Hypothese plausibel durch die Bemerkung von Firth (S. 358), daß die soziale Hierarchie nicht die Verteilung der Güter widerspiegelte. Wir haben nicht die Absicht, die Hypothese weiter zu verfolgen, sondern wollten in dem vorstehenden Exkurs lediglich die zentrale Stellung unserer Mythen sowie ihre Zugehörigkeit zu den wesentlichen Konturen der gesellschaftlichen und politischen Organisation deutlich machen.⁸

e) Fortsetzung der ersten Variation

Im Mythos von Baitogogo (M 2) wie im Referenzmythos (M 1) scheint der Blutschänder weniger schuldig zu sein als der beleidigte Gatte, den nach Rache dürstet. Denn jedesmal zieht die Rache und nicht der Inzest die übernatürliche Strafe nach sich.

Nun bestätigt aber der Mythos, den wir an zweiter Stelle angeführt haben, nicht nur diese Haltung gegenüber dem Inzest; er bringt uns auf die Spur einer Interpretation. Der Held heißt Baitogogo, ein Beiname, der »der Verbannte« bedeutet (Colb. 3, S. 29). Wir wollen die

⁸ Wie wir weiter unten sehen werden, haben die entsprechenden Gé- und Chaco-Mythen (M 29–32, M 139) den Zweck, einer zugleich gesellschaftlichen und natürlichen Diskontinuität Rechnung zu tragen: der der Frauen, die in hübsche und häßliche unterteilt werden; oder, durch metonymische Ausweitung, der der Familienhöfen.

Parallele beiseite lassen, die sich mit einem synonymen Beinamen aufdrängt, dem man von einem Ende des Kontinents zum anderen in den Mythen der Klamath und Modoc begegnet. Das Problem werden wir an anderer Stelle von neuem aufgreifen. Im Augenblick beschränken wir uns darauf, zu beweisen, daß die beiden Fälle denselben Interpretationstypus rechtfertigen.

Wir wollen auch nicht behaupten, daß hinter diesem Beinamen nichts anderes steht als das, was aus dem bloßen syntagmatischen Kontext erhellt. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß der Terminus auf ein paradigmatisches Ganzes verweist, bei dem die Bororo das Gegenstück der vielleicht etwas weniger offen matrilinearen Karaja bilden würden. Bei diesen letzteren haben Lipkind (2, S. 186) und Dietschy (S. 170–174) auf eine alte Institution aufmerksam gemacht, die des eingeschlossenen Mädchens, einer edlen Erbin, der mehrere Verbote auferlegt sind. So dunkel die gesammelten Hinweise sein mögen, so erinnern sie doch ihrerseits an die irokesische Institution der »in Daunen verwahrten Kinder«. Aber die Methode, die wir verfolgen, schließt im Augenblick aus, daß wir den mythischen Funktionen absolute Bedeutung unterschieben, die in diesem Stadium außerhalb des Mythos gesucht werden müßten. Dieses in der Mythographie allzu häufig angewandte Verfahren führt fast zwangsläufig zum Jungianismus. Für uns geht es nicht darum, in erster Linie und auf einer Ebene, welche die des Mythos transzendiert, die Bedeutung des Beinamens Baitogogo zu ermitteln, auch nicht darum, die äußerlichen Institutionen aufzudecken, mit denen er in Zusammenhang zu bringen wäre, sondern darum, anhand des Kontextes innerhalb eines Gegensatzsystems, das einen operatorischen Wert besitzt, seine relative Bedeutung herauszuarbeiten. Die Symbole haben keine eigentliche und unveränderliche Bedeutung, sie sind dem Kontext gegenüber nicht autonom. Ihre Bedeutung ist zunächst eine Bedeutung der *Stellung*.

Was also haben die beiden Helden der beiden Mythen gemeinsam? Der von M 1 (dessen Name ein so spezielles Problem aufwirft, daß man seine Untersuchung besser aufschiebt, vgl. unten S. 185), begeht den Inzest mit seiner Mutter, jedoch deshalb, weil er sich zunächst geweigert hatte, sich von ihr zu trennen, während sie jener streng weiblichen Aufgabe nachging, die – nach der ältesten Version – darin besteht, im Wald die Palmzweige zu sammeln, die für die Herstellung der Penisbeutel bestimmt sind, die den Knaben bei der

Initiation angelegt werden und das Symbol ihrer Loslösung von der weiblichen Welt darstellen. Wir haben gesehen (S. 68 f.), daß die willkürlich korrigierte Version diesen Aspekt abschwächt, ohne ihn ganz auszulöschen. Indem der Held seine Mutter mißbraucht, verleugnet er demnach die soziologische Situation. Vielleicht ist er selbst noch zu jung für die Initiation, aber nicht mehr jung genug, um am Sammeln der Frauen teilzunehmen, sei dies nun ein Vorspiel der Initiation oder nicht. Der Terminus *ipareddu*, der in dem Mythos ständig gebraucht wird, »bezeichnet normalerweise einen Knaben, der eine gewisse physische Entwicklungsstufe erreicht hat, schon vor der Pubertät und bevor er den Penisbeutel erhalten hat... Wenn die Knaben *ipparé* (Plural) geworden sind, beginnen sie, die mütterliche Hütte zu verlassen, um das Männerhaus zu besuchen« (E.B., Bd. I, S. 723). Aber anstatt sich in diese allgemeine Lockerung der mütterlichen Bande zu fügen, festigt er sie durch einen Akt, dessen sexuelle Natur ihn jenseits der Initiation stellt, obwohl er sich selber diesseits derselben befindet. Auf doppelt paradoxe Weise kehrt er also in dem Augenblick zum mütterlichen Schoß zurück, da die anderen Söhne endgültig entwöhnt werden.

Zweifellos steht Baitogogo, der Held von M 2, in jeder Hinsicht auf der Gegenseite: er ist erwachsen, initiiert, verheiratet und Familienvater. Aber indem er den Inzest zu stark empfindet, begeht auch er einen Mißbrauch an Possessivität. Zudem erwürgt er seine Frau und verscharrt sie heimlich, d. h. er verweigert ihr jene doppelte Bestattung, welche die vorläufige Beisetzung (auf dem Dorfplatz, dem öffentlichen und heiligen Ort, und nicht in der privaten und profanen Familienhütte) zu einem Vorstadium der endgültigen Versenkung der (entfleischten, bemalten und mit einem Mosaik aus geklebten Federn verzierten) Knochen in das Wasser eines Sees oder Flusses macht; denn das Wasser ist der Aufenthalt der Seelen und die für ihr Überleben erforderliche Bedingung. Schließlich begeht Baitogogo den umgekehrten symmetrischen Fehler von Gerigui-guiatugo: dieser ist ein Kind, das seine Mutter »mißbraucht«, während er das Recht auf sie verloren hat; Baitogogo ist ein Ehemann, der seine Frau »mißbraucht«: er beraubt seinen Sohn der Mutter, während dieser noch ein Recht auf sie hat.

Wenn wir übereinkommen, als Arbeitshypothese den Beinamen des zweiten der beiden Helden mit dem gemeinsamen Nenner ihrer jeweiligen semantischen Funktionen zu interpretieren, hat also der

Terminus »eingeschlossen« die Nebenbedeutung einer besonderen Haltung gegenüber der weiblichen Welt, zu welcher der Träger des Beinamens – oder sein Homologon – Distanz zu wahren sich weigert; vielmehr versucht er, sich dorthin zu flüchten oder sie stärker oder länger als erlaubt zu beherrschen. Der Eingeschlossene wird derjenige sein, der sich, wie wir sagen würden, »an die Rockschöße seiner Mutter hängt«, der Mann, der sich nicht von jener Frauengesellschaft loslösen kann, in der er geboren wurde und groß geworden ist (der Wohnort ist matrilocal), um sich der männlichen Gesellschaft zuzugesellen, die in doppelter Weise von der anderen unterschieden ist: physisch, da sie im Männerhaus ihren Sitz hat, im Mittelpunkt des Dorfes, während die weiblichen Hütten sich im Umkreis befinden; und mythisch, da die Gesellschaft der Männer hienieden die Gesellschaft der Seelen (*aroé*) verkörpert und dem Heiligen entspricht, im Gegensatz zur profanen weiblichen Welt.

Obwohl wir es uns in diesem Stadium versagt haben, uns auf Argumente paradigmatischer Art zu berufen, kann unmöglich ein Mundurucu-Mythos (M 4) unerwähnt bleiben, der eine erstaunlich ähnliche Praxis beschwört wie die, die wir soeben restituiert haben, nur daß bei den patrilinearen Mundurucu, die, wie es scheint, kürzlich zum matrilocalen Wohnen übergegangen sind, die Einschließung eines erwachsenen Jünglings (handele es sich nun um eine reale Institution oder um einen mythischen Satz) das Ziel hat, den jungen Mann vor den Unternehmungen der weiblichen Welt zu schützen. Nachdem also (M 16) der Kultur-Heros Karusakaibé seinen Sohn verloren hatte, der ein Opfer der Wildschweine geworden war, trotz seiner Vorsichtsmaßnahme, ihn mit Stärkemehl zu bestäuben, damit er krank aussehen möge und unfähig, sich zu erheben, erschuf er sich einen Sohn ohne Mutter, indem er einer Statue, die er aus einem Baumstamm geschnitzt hatte, Leben einhauchte. Da er den hübschen Knaben vor Begehrlichkeiten (M 150) schützen wollte, schloß er ihn in eine kleine Zelle ein, die absichtlich im Innern der Hütte gebaut worden war und vor der eine alte Frau wachte, damit keine andere Frau sich ihr nähern und hineinschauen könnte (Murphy 1, S. 71, 74).

Kaum weiter entfernt von den Bororo und wie diese matrilinear und matrilocal, sperrten auch die Apinayé und die Timbira die

Novizen im Laufe der zweiten Phase der Initiation in einem Winkel der mütterlichen Hütte ein und isolierten sie mittels Matten, die zwischen Stangen gespannt wurden. Diese Absonderung dauerte 5 bis 6 Monate, während derer sie einander weder sehen noch hören konnten (Nim. 5, S. 59; 8, S. 184 und Abb. 13). Dieser Ritus aber stand, nach den Zeugnissen unserer Quellen, in enger Verbindung mit den Heiratsregeln: »Früher heirateten die meisten *pepyé* (Initiierten) sehr schnell nach Ablauf des Rituals und zogen in die Hütte ihrer Schwiegermutter« (Nim. 8, S. 185). »Die Abschlußzeremonie, im Laufe derer die künftigen Schwiegermütter die Initiierten an einem Seil hinter sich herzogen, war die brutale Darstellung der bevorstehenden Heirat« (ibid., S. 171).

Nehmen wir nun den Mythos von Baitogogo (M 2) an dem Punkt wieder auf, wo wir ihn verlassen hatten.

Die Strafe erfährt der Held von seinem Sohn, den er in die Irre führen wollte. Dieser verwandelt sich in einen Vogel und verwandelt seinen Vater, mittels des Kots, in eine baumtragende Gestalt.

Die Bororo besitzen eine dreiteilige Klassifikation des Pflanzenreichs. Nach dem Mythos waren die ersten Pflanzen: die Lianen, der Jatoba-Baum, die Sumpfpflanzen (Colb. 3, S. 202). Diese Dreiteilung entspricht offensichtlich der der drei Elemente: Himmel, Erde, Wasser. Indem sich das Kind in einen Vogel verwandelt, polarisiert es sich als himmlische Gestalt; indem es aus seinem Vater einen Baumträger macht und gar einen Träger des Jatoba-Baums (des wichtigsten Baums des Waldes), polarisiert es ihn als irdische Gestalt, denn die Erde ist die Basis der holzigen Pflanzen. Baitogogo gelingt es nur dadurch, seinen Baum abzuschütteln, d. h. sich von seiner irdischen Natur zu befreien, daß er das Wasser erschafft, das vermittelnde Element zwischen den beiden Polen: jenes Wasser, das er (als es noch nicht existierte) der sterblichen Hülle seiner Frau verweigert hatte, wodurch er die Kommunikation zwischen gesellschaftlicher und übernatürlicher Welt, zwischen Toten und Lebenden verhinderte.

Nachdem er, mittels des Wassers, auf kosmischer Ebene die Vermittlung wiederhergestellt, die er auf mystischer Ebene verweigert hatte, wird er zu dem Kultur-Heros, dem die Menschen den Schmuck verdanken: d. h. die kulturellen Vermittler, die den Men-

schen aus einem biologischen Individuum in eine Person verwandeln (denn alle Schmuckstücke haben eine vorgeschriebene Form und Verzierung, je nach dem Clan des Trägers) und die, indem sie das Fleisch auf dem zuvor gereinigten Skelett des Toten ersetzen, diesem Toten einen geistigen Leib schaffen und ihn zu einem Geist machen, d. h. einem Vermittler zwischen dem physischen Tod und dem gesellschaftlichen Leben.

Wir wollen also den Mythos wie folgt zusammenfassen:

Ein Mißbrauch der Verbindung (Mord an der inzestuösen Ehefrau, der ein Kind seiner Mutter beraubt) zusätzlich eines Sakrilegs – einer anderen Form der Maßlosigkeit – (Verscharren der Frau, wodurch ihr die Wasserbestattung, Bedingung für die Wiedergeburt, versagt wird), hat die Trennung der Pole Himmel (Kind) und Erde (Vater) zur Folge. Der Schuldige, durch dieses doppelte Vergehen aus der Gesellschaft der Menschen ausgeschlossen (die eine »aquatische« Gesellschaft ist wie die Gesellschaft der Seelen, deren Namen sie trägt), stellt die Verbindung zwischen Himmel und Erde wieder her, indem er das Wasser erschafft; und da er sich selbst den Aufenthalt der Seelen erwählt hat (denn er und sein Begleiter werden die Helden Bakororo und Ituboré, die Häuptlinge der beiden Dörfer des Jenseits), stellt er die Verbindung zwischen Toten und Lebenden wieder her, indem er den letzteren die Schmuckstücke zeigt, die zugleich als Emblem der Gesellschaft der Menschen wie als geistiges Fleisch der Gemeinschaft der Seelen dienen.

f) Zweite Variation

Das Werk von Colbacchini und Albisetti enthält noch einen weiteren Mythos, dessen Held aufgrund seines Verhaltens die Bedeutung zu illustrieren scheint, die wir als Arbeitshypothese dem Namen Baitogogo gegeben haben. Er heißt Birimoddo, was, wie wir sahen, der eigentliche Name von Baitogogo ist. Indes erhebt sich eine Schwierigkeit: Birimoddo ist der Name eines Aroré-Clans der Tugaré-Hälfte (Colb. 3, S. 201, 206, 445; E.B., Bd. I, S. 277; Rondon, S. 8), während der neue Held dem Bokodori-Clan der Cera-Hälfte angehört; seine Schwester und er selbst aber tragen den Namen Birimoddo (Colb. 3, S. 220 f.). Man tut also besser daran, aus der Ähnlichkeit der Namen keine Schlüsse zu ziehen.

M 5. Bororo: Ursprung der Krankheiten

Zur Zeit, da die Krankheiten noch unbekannt waren und die Menschen nichts von Schmerzen wußten, weigerte sich ein Jüngling hartnäckig, das Männerhaus zu besuchen, und blieb in der Familienhütte eingeschlossen.

Durch dieses Verhalten verärgert, kommt seine Großmutter jede Nacht zu ihm, während er schläft, und bläst ihm, indem sie sich auf das Gesicht ihres Enkels hockt, Darmgase ein. Der Knabe hört das Geräusch und riecht den Gestank, ohne die Ursache zu wissen. Krank, abgemagert und voller Argwohn stellt er sich eines Nachts schlafend und entdeckt endlich das Treiben der alten Frau und tötet sie mit einem Pfeil, den er ihr so tief in den After treibt, daß die Eingeweide nach außen quellen.

Mit Hilfe der Tatus – in der Reihenfolge: *okwaru*, *enokuri*, *gerego*, *bokodori* (umgekehrt wie in M 2, vgl. oben, S. 72) – gräbt er heimlich eine Grube, in die er die Leiche verscharrt, genau an der Stelle, wo die Alte schlief, und er bedeckt die frisch aufgeworfene Erde mit einer Matte.

Am selben Tag organisieren die Indianer einen »Gift«-Fischfang.⁹ Am Tag nach dem Mord kehren die Frauen an die Stelle des Fangs zurück, um die letzten Fische aufzulesen. Bevor sie gehen, will Birimoddos Schwester ihren jungen Bruder der Großmutter anvertrauen; aber diese antwortet nicht – aus gutem Grund. Sie legt also ihr Kind auf den Zweig eines Baumes und sagt ihm, es solle auf ihre Rückkehr warten. Das verlassene Kind verwandelt sich in eine Termite.

Der Fluß ist voller toter Fische; aber statt sie wie ihre Begleiterinnen nach und nach wegzuschaffen, frißt sie sie gierig auf. Ihr Bauch beginnt anzuschwellen, und sie bekommt qualvolle Schmerzen.

Sie stöhnt, und während sie ihre Klagen ausstößt, entweichen ihrem Körper die Krankheiten: alle Arten von Krankheiten, mit denen sie das Dorf verseucht, den Tod unter den Menschen verbreitend. Dies ist der Ursprung der Krankheiten.

Die beiden Brüder der Missetäterin, namens Birimoddo und Kaboreu, beschließen, sie zu töten. Der eine schneidet ihr den Kopf ab und wirft ihn in einen See im Osten, der andere schneidet ihr die Beine ab und wirft sie in einen See im Westen. Und beide vergraben ihre Speere in der Erde. (Colb. 3, S. 220 f. In E.B., Bd. I, S. 573, findet man den Ansatz einer anderen Version.)

Aufgrund seiner besonderen Struktur stellt dieser Mythos so komplexe Probleme, daß seine Analyse im Laufe dieses Buches immer

⁹ Das heißt, indem man Stücke einer Schlingpflanze ins Wasser wirft, deren aufgelöster Saft die Oberflächenspannung des Wassers verändert und so den Tod der Fische durch Ersticken hervorruft. Vgl. unten, S. 330 ff.

von neuem und Stück für Stück geleistet werden muß. Wir wollen hier nur die Merkmale hervorheben, die ihn mit der Gruppe der schon untersuchten Mythen verknüpfen.

Zunächst ist der Held ein »Baitogogo«, der sich freiwillig in der Familienhütte, d. h. der weiblichen Welt einschließt, weil es ihm widerstrebt, seinen Platz im Männerhaus einzunehmen.¹⁰

Kannten die Bororo früher eine sozio-religiöse Institution, die ihre Mythen im Motiv des »eingeschlossenen Knaben« bewahren? Die Karaja-, Apinayé-, Timbira- und Mundurucu-Parallelen könnten darauf schließen lassen. Zwei Bemerkungen jedoch drängen sich auf. Zum einen wollen die Mythen nicht an einen Brauch erinnern, sondern vielmehr an eine individuelle Haltung, die den Imperativen der moralischen und gesellschaftlichen Ordnung entgegensteht. Zum anderen verweist die empirische Beobachtung der Bororo-Gesell-

¹⁰ In einer halb legendären, halb mythischen Erzählung (M 6) (aber läßt sich überhaupt eine Scheidelinie zwischen diesen beiden Gattungen ziehen?) treten Birimoddo »Tugaré«, sein Häuptlingsgefährte Aroia Kurireu und Kaboreu auf, welch letzterer im Mythos vom Ursprung der Krankheiten der Bruder von Birimoddo »Cera« ist, obwohl er E. B. (Bd. I, S. 207, 277, 698) zufolge von dem anderen nicht zu unterscheiden zu sein scheint.

Die beiden Häuptlinge organisieren und leiten auf sehr unvorsichtige Weise eine Kriegsexpedition, deren Ziel es ist, den Urucu (*Bixa orellana*, Korn für eine Tinktur) zu stehlen, den ihre Feinde, die Kaiamodogué, anpflanzen. In Wahrheit ist es Birimoddo, der sich weigert, auf die weisen Ratschläge seines Gefährten zu hören. Von den Kaiamodogué überrascht, wird die gesamte Truppe ausgerottet, außer den beiden Häuptlingen, die, halb tot, entfliehen können.

Als die beiden Häuptlinge im Dorf ankamen, »waren sie erschöpft vor Müdigkeit und Wunden, und sie konnten sich nicht mehr aufrecht halten. Und so stellten ihre Frauen eine Art Bett in ihrer Hütte her, das aus in die Erde gerammten Pfählen bestand, an denen ein Netz aus geflochtenen Rindenfasern befestigt war. Darauf lagen sie nun und gaben kaum ein Lebenszeichen von sich; und sie rührten sich nicht einmal, um ihre Notdurft zu verrichten« (Colb. 3, S. 209).

Diese liegenden, in der weiblichen Hütte eingeschlossenen und ganz mit Unrat bedeckten Personen sind wirkliche »baitogogo« in dem Sinn, den wir diesem Wort gegeben haben.

Nach und nach aber kommen sie wieder zu Kräften und organisieren schließlich eine Vergeltungsexpedition, die diesmal mit großer Umsicht vorbereitet wird, über die sich die Erzählung des langen und breiten ausläßt. Während des Annäherungsmarsches erkunden die beiden Häuptlinge das Terrain, indem der eine es von rechts, der andere von links umzingelt; und erst als sie sich in der Mitte treffen, läßt Kaboreu seine Krieger heranziehen.

Als sie in Sichtweite der Kaiamodogué kommen, verteilt Birimoddo seine Krieger rings um das Dorf, das sie durch sechs konzentrische Kreise einschließen. Aroia Kurireu und seine Männer stellt er gegen Sonnenuntergang, wo sie dem Feind den Rückzug abschneiden sollen, und Kaboreu mit den stärksten Kriegern gegen Sonnenaufgang zum Angriff bereit. Er selbst nähert sich mit einigen Gefährten dem Männerhaus. Und als bei Tagesanbruch ein alter Kaiamo zum Urinieren heraustritt, schlägt er ihn nieder und gibt das Zeichen zum Angriff. Keiner der Feinde entkommt (Colb. 3, S. 206-211).

schaft vor allem auf symmetrische, wenngleich entgegengesetzte Bräuche. Wie schon oben erwähnt, sind es die Frauen, die sich zur Zeit der Initiation darüber beklagen, daß sie ein für allemal von ihren Söhnen getrennt werden, und nicht umgekehrt. Hingegen gibt es sehr wohl einen Bororo-Brauch, der sich auf einen »eingeschlossenen Knaben« bezieht: den des »sich schämenden Knaben«. Die Eltern der Braut mußten dem jungen Ehemann Gewalt antun, indem sie zwangsweise seine persönliche Habe fortschafften. Er selbst braucht lange, bis er sich entschließt, den Wohnort zu wechseln; mehrere Monate lang wohnt er noch im Männerhaus, »bis er von der Schande, ein Ehemann geworden zu sein, geheilt war« (Colb. 3, S. 40).¹¹

Tatsächlich blieb der Jungvermählte nun im Männerhaus eingeschlossen aus Widerwillen davor, sich einer durch das eheliche Leben bestimmten Welt anzuschließen, zu der die Initiation ihm Zugang verschaffte. Die von den Mythen beschworene Situation ist genau umgekehrt, da es hier um einen Jüngling geht, der sich in einer durch das häusliche Leben bestimmten weiblichen Welt einschließt, der die Initiation ein Ende setzen wird.

Wie M 1 und M 2 läßt auch M 5 deutlich seinen ätiologischen Charakter erkennen; er erklärt den Ursprung der Krankheiten, während der Mythos von Baitogogo zuerst den Ursprung des irdischen Wassers, sodann einerseits den der Schmuckstücke, andererseits den der Bestattungsriten erklärte. Aber ähnlich wie diese Riten den Übergang vom Leben zum Tod bezeugen (und die Schmuckstücke den umgekehrten Übergang), werden die Krankheiten, ein Zwischenzustand zwischen Leben und Tod (insbesondere ihre gemeinsame Erscheinung: das Fieber), in Amerika zuweilen als eine Art Kleidungsstück betrachtet.¹²

Drittens verweigert der Held auch hier seinem Opfer die Bestattungsriten, indem er ihm das aquatische Begräbnis verweigert. An

11 Bei den Sherenté zeigte die Braut im Augenblick der Hochzeit Zeichen von Scham, Traurigkeit und Scheu (J. F. de Oliveira, S. 393); ihre neuen Verwandten schleppten sie mit Gewalt fort, und mehrere Wochen oder Monate lang wagte der Mann nicht, sich seiner Frau zu nähern, aus Angst, zurückgestoßen zu werden. Während dieser Zeit teilte eine Prostituierte das eheliche Zimmer (Nim. 6, S. 29 f.).

12 Vgl. zum Beispiel Holmer und Wassén. Und im übrigen auch wie ein Feuer: in der Bororo-Sprache: *eru*, »Feuer«, *erubbo*, »Fieber« (Colb. 3, S. 297), oder in der Transkription von Magalhães *djôru*, »Feuer«, *djôrubo*, »Krankheit«; *djôru-búto*, »Eintritt in die Trockenzeit« (S. 35).

die Stelle der Großmutter tretend, polarisiert die andere Frau ihr Kind in irdischer Form (die Termiten) und mißbraucht danach jenes Wasser, das verweigert worden war. Die Krankheiten tauchen als vermittelnder Terminus zwischen Erde und Wasser auf, d. h. zwischen diesseitigem Leben und jenseitigem Tod.

Schließlich findet die Verleugnung des vermittelnden Terminus wie in den anderen Mythen ihren Ursprung in einer mißbräuchlichen, nicht vermittelten Annäherung des männlichen Heranwachsenden und der Gesellschaft der Frauen, – hier bestraft durch die ihren Enkel mit Gestank verpestende Großmutter.

Wenn man berücksichtigt, daß einem kurzen, von Colbacchini (3, S. 211) im Anschluß an den Baitogogo-Mythos veröffentlichten Mythos zufolge die Schöpfung der Fische die des Wassers ergänzt und vollendet, wird man um so mehr erstaunt sein über die tiefe Einheit der Mythen M 2 und M 5, deren Held (oder Heldin) Biri-moddo heißt (es sind ihrer drei: 1. der Baitogogo Genannte, 2. der verpestete junge Mann, 3. seine Schwester, die für den Ursprung der Krankheiten Verantwortliche). Wenn man nämlich diese Mythen konsolidierte, würde man einen globalen Zyklus erhalten, der mit einem Inzest zwischen Bruder und Schwester (im klassifikatorischen Sinn) beginnt, mit der Exteriorisierung des Wassers (ohne Fische) fortfährt, gefolgt von einem umgekehrten Inzest (Großmutter-Enkel), worauf unmittelbar das Gegenteil eines Inzestes folgt (Preisgabe des Sohns durch seine Mutter) und mit der Interiorisierung der Fische (ohne Wasser) schließt. Im ersten Mythos (M 2) sind die Opfer: eine Blutende (also mit Blutverguß) und eine Strangulierte (also ohne Blutverguß). Im zweiten Mythos (M 5) werden zwei Opfer erstochen (ohne Blutverguß), das eine durch äußere Einwirkung (gepfählt), das andere durch innere Einwirkung (die Frau, die platzt, weil sie zuviel gegessen hat), und beide verströmen Unrat, sei es metonymisch (Fürze) oder metaphorisch (als Seufzer ausgestoßene Krankheiten): jenen Unrat, den in M 2 der Schuldige in Form von Vogelmist erhalten hatte und den in M 5 ein Schuldiger (schuldig, weil er die weibliche Welt »mißbrauchte«) in Form von Darmgasen erhält.

Wenn man also mit Recht setzen kann:

- a) M 2 = Ursprung der Schmuckstücke (r) und der Bestattungsriten (b)
 M 5 = Ursprung der Krankheiten (k)

so daß:

$$\begin{aligned} b) \text{ } s, \overset{f}{b} &= (\text{Tod} \rightarrow \text{Leben}) \\ k &= (\text{Leben} \rightarrow \text{Tod}), \end{aligned}$$

darf man aus M 2 die relevanten Beziehungen extrahieren:

Vater/Sohn; Vater \equiv Erde; Sohn \equiv Himmel;

die man in M 5 in abgewandelter Form wiederfindet:

Mutter/Sohn; Sohn \equiv Erde; Mutter \equiv Wasser.

Wir haben verifiziert, daß die Bororo-Mythen, oberflächlich betrachtet heterogen, hinsichtlich eines Helden namens Birimoddo zu ein und derselben Gruppe gehören, die durch folgendes Schema charakterisiert ist: eine übertriebene Auffassung der Familienbeziehungen zieht die Trennung von normalerweise verbundenen Elementen nach sich. Die Verbindung stellt sich dank der Einführung eines Zwischenterminus wieder her, dessen Ursprung der Mythos vergegenwärtigen will: das Wasser (zwischen Himmel und Erde); die Schmuckstücke (zwischen Natur und Kultur); die Bestattungsriten (zwischen Lebenden und Toten); die Krankheiten (zwischen Leben und Tod).

g) Coda

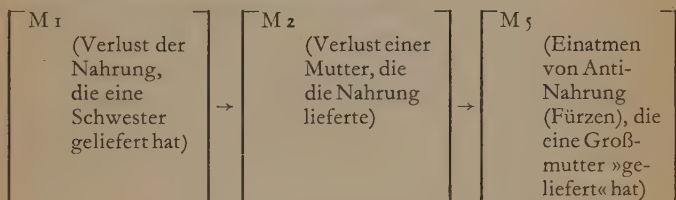
Der Vogelnestausheber heißt nicht Birimoddo; und er trägt auch nicht den Beinamen Baitogogo. Aber 1. hat auch sein Name eine ästhetische Konnotation, da er das Wort *atugo*, »geschmückt, bemalt«, enthält, während die Bedeutung des Namens Birimoddo »schöne Haut« ist; 2. verhält er sich wie ein »Eingeschlossener«, da er aufgrund des Inzestes mit seiner Mutter seinem Wunsch Ausdruck verleiht, in der weiblichen Welt zu bleiben.

3. Wie die anderen Helden geht auch der Held von M 1 beinahe an einer Verunreinigung zugrunde: an den verwesenden Eidechsen, die ihn bedecken. Und auch in anderer Hinsicht können seine Abenteuer als Transformationen von denen der Helden aus M 2 und M 5 erscheinen.

4. In der Tat findet man die dreiteilige Klassifikation der Pflanzen, von der bereits die Rede war, nur durch Überlagerung von M 1 und

M 2 wieder. Die zentrale Episode von M 2 ordnet den Helden den holzartigen Pflanzen zu (Jatoba-Baum); eine Eingangs- und die Schlußepisode von M 1 ordnen den Helden den luftigen Pflanzen zu (der Liane, die ihm das Leben rettet), dann den Wasserpflanzen (die aus den Eingeweiden seines ertrunkenen Vaters entstehen).

5. Drei männliche Helden, definiert als die Söhne (M 1, M 2) oder als ein Enkel (M 5), erleiden in drei verschiedenen Mythen eine Abmagerung, auf die der Text nachdrücklich hinweist. Die in jedem Mythos verschiedenen Ursachen dieser Abmagerung stehen indessen in einer Transformationsbeziehung:



6. Ebenso stellen M 1 und M 5 die Übersättigung in umgekehrten Formen dar:



7. M 1, M 2 und M 5 haben nur gewisse Züge eines Gerüsts gemeinsam, das sich synkretistisch folgendermaßen wiederherstellen läßt: zu Anfang ein Inzest, d. h. eine mißbräuchliche Vereinigung; am Ende eine Trennung, die sich dank dem Auftauchen eines Terminus vollzieht, der die Mittlerrolle zwischen den beiden Polen spielt. Dennoch scheint in M 5 der Inzest und in M 1 der vermittelnde Terminus zu fehlen:

	M 1	M 2	M 5
Inzest	+	+	?
Vermittelnder Terminus	?	+	+

Ist dem wirklich so? Sehen wir uns die Dinge etwas genauer an.

Auch wenn in M 5 der Inzest auf den ersten Blick fehlt, ist er doch auf zweierlei Weise in ihm enthalten. Der erste ist ein direkter, wenn auch symbolischer, da es sich um einen Knaben handelt, der darauf beharrt, in der mütterlichen Hütte eingeschlossen zu bleiben. Der zweite Inzest ist ein realer, aber indirekter. Er besteht in dem Verhalten der Großmutter, in dem sich eine dreifach umgekehrte inzestuöse Promiskuität ausdrückt: mit einer Großmutter und nicht einer Mutter; von hinten und nicht von vorn; und einer aggressiven Frau statt einem aggressiven Mann zuzurechnen. Dies ist um so richtiger, als man, wenn man die beiden diametral entgegengesetzten Inzeste vergleicht – den von M 2, der »normal« und »horizontal« zwischen Verwandten (Bruder und Schwester) auf männliche Initiative und außerhalb des Dorfes stattfindet; und den von M 5, der »vertikal« zwischen entfernteren Verwandten (Großmutter und Enkel) und, wie wir gesehen haben, in umgekehrt negativer Form stattfindet – zudem noch auf weibliche Initiative und nicht nur im Dorf, sondern sogar in der Hütte –, muß man von M 2 zu M 5 eine radikale Umkehrung der einzigen Sequenz feststellen, die ihnen gemeinsam ist: die der vier Tatus (Gürteltiere), die in M 2 vom größten zum kleinsten und in M 5 vom kleinsten zum größten aufgezählt werden.¹³

Daß die Verfehlung des Helden von M 1 eine Trennung nach sich zieht, wird man ohne weiteres zugeben: um sich zu rächen, schickt ihn sein Vater zuerst ins Land der Toten und läßt ihn dann an der Felswand hängen – zwischen Himmel und Erde; schließlich sitzt der Held lange Zeit auf dem Gipfel fest und bleibt später von den Seinen getrennt.

Wo aber befindet sich der vermittelnde Terminus?

Wir wollen beweisen, daß M 1 (Referenzmythos) Teil einer Gruppe von Mythen ist, die den Ursprung des *Kochens der Nahrungsmittel* erklären (obwohl dieses Motiv dem Anschein nach nicht vorhanden ist); daß die Küche vom indianischen Denken als eine Vermittlung angesehen wird; und schließlich, daß dieser Aspekt in dem Bororo-Mythos verborgen bleibt, weil sich dieser wie eine Inversion oder Umkehrung von Mythen aus Nachbarpopulationen darstellt, die in

13 Die Sequenzen sind indes identisch, wenn man sich an den Eingeborenentext von M 2 in Colb 2, S. 73, hält, wo es heißt: »okwaru, ennokuri, ġerego, bokodori«.

den kulinarischen Verrichtungen vermittelnde Tätigkeiten zwischen Himmel und Erde, Leben und Tod, Natur und Gesellschaft sehen. Um diese drei Punkte zu beweisen, wollen wir zu Anfang Mythen aus verschiedenen Stämmen der Gé-Sprachgruppe analysieren. Diese Stämme bewohnen ein ausgedehntes Gebiet, das im Norden und Osten an das Bororo-Territorium grenzt. Man darf im übrigen mit einiger Berechtigung annehmen, daß die Bororo-Sprache ein entfernter Zweig der Gé-Familie sein könnte.

II

, Gé-Variationen

(sechs Arien und Rezitativ)

Die Episode des Vogelnestaushebers, die den Hauptteil des Referenzmythos bildet, findet sich bei den Gé in einem Mythos vom Ursprung des Feuers wieder, von dem wir Versionen von allen zentralen und östlichen Gé-Stämmen besitzen, die bisher untersucht werden konnten.

Wir beginnen mit den Versionen der nördlichen Gruppe, der Kayapo, welche die oben (S. 87, Fn. 10) erwähnten Kaiamodogué sein könnten (vgl. Colb. 2, S. 125, Fn. 2), obwohl man heute dazu neigt, diese letzteren mit den Chavanté zu identifizieren (E.B., Bd. I, S. 702).

a) Erste Variation

M 7. Kayapo-Gorotiré: Ursprung des Feuers

Ein Indianer, der ein Ara-Paar auf dem Gipfel eines steilen Felsens erspäht hatte, nimmt seinen jungen Schwager namens Botoque mit, der ihm helfen soll, die Jungen zu fangen. Er läßt ihn auf eine improvisierte Leiter klettern, aber oben angelangt, sieht der Knabe angeblich nur zwei Eier. (Es ist nicht klar, ob er lügt oder die Wahrheit sagt.) Sein Schwager will sie haben; niederfallend verwandeln sich die Eier in Steine, die ihm die Hand verwunden. Wütend nimmt er die Leiter weg und geht fort, ohne zu begreifen, daß die Vögel verzaubert waren (*oaianga*) [?].

Botoque bleibt mehrere Tage lang oben auf dem Felsen gefangen. Er magert ab; Hunger und Durst zwingen ihn, seine eigenen Exkremente zu essen. Schließlich entdeckt er einen gefleckten Jaguar, der einen Bogen und Pfeile sowie viele Arten von Wildbret trägt. Er möchte ihn zu Hilfe rufen, aber die Angst läßt ihn verstummen.

Der Jaguar entdeckt den Schatten des Helden auf dem Erdboden; er versucht vergeblich, ihn zu fassen, hebt die Augen, denkt nach, repariert die Leiter, fordert Botoque auf, herunterzusteigen. Erschrocken, zögert dieser lange. Endlich entschließt er sich, und der wohlwollende Jaguar schlägt ihm vor, auf seinen Rücken zu klettern und mit ihm zu kommen, um gegrilltes Fleisch zu essen. Aber dem Jüngling ist die Bedeutung des Wortes

»gegrillt« fremd, denn zu jener Zeit kannten die Indianer das Feuer noch nicht und ernährten sich von rohem Fleisch.

Bei dem Jaguar sieht der Held einen großen schwelenden Jatoba-Stamm und neben ihm Steine, wie die Indianer sie heute benutzen, um ihre Öfen (*ki*) zu bauen. Er nimmt die erste Mahlzeit gekochten Fleisches zu sich.

Aber die Frau des Jaguars (die eine Indianerin war) mag den Jüngling nicht, den sie *me-on-kra-tum* nennt (»fremder Sohn«, oder »Ausgesetzter«); dennoch beschließt der Jaguar, der keine Kinder hat, ihn zu adoptieren.

Jeden Tag geht der Jaguar auf die Jagd und läßt seinen Adoptivsohn mit seiner Frau allein, die gegen diesen eine wachsende Abneigung an den Tag legt; sie gibt ihm nur altes, zähes Fleisch und Blätter zu essen. Beschwert sich der Knabe, so zerkratzt sie ihm das Gesicht, und der Arme muß Zuflucht im Wald suchen.

Der Jaguar rügt seine Frau, aber vergeblich. Eines Tages schenkt er Botoque einen ganz neuen Bogen und Pfeile und lehrt ihn, sich ihrer zu bedienen, und gibt ihm den Rat, sie gegen die Rabenmutter zu gebrauchen, wenn es nötig sein sollte. Botoque tötet diese mit einem Pfeil mitten in die Brust. Entsetzt flieht er, wobei er seine Waffen sowie ein Stück gegrilltes Fleisch mitnimmt.

Mitten in der Nacht kommt er in seinem Dorf an, tastet sich zum Lager seiner Mutter, gibt sich nicht ohne Mühe zu erkennen (denn man glaubte ihn tot); er erzählt seine Geschichte, verteilt das Fleisch. Die Indianer beschließen, sich des Feuers zu bemächtigen.

Als sie bei dem Jaguar ankommen, ist niemand da; und da die Frau tot ist, ist das am Vortag getötete Wild noch roh. Die Indianer braten es und nehmen das Feuer mit. Zum ersten Mal kann man nachts Licht machen, gekochtes Fleisch essen und sich am Herd wärmen.

Aber der Jaguar, erzürnt über die Undankbarkeit seines Adoptivsohnes, der ihm »das Feuer und das Geheimnis von Pfeil und Bogen« gestohlen hat, bleibt voller Haß gegenüber allen Lebewesen, vor allem gegen das menschliche Geschlecht. Nur der Widerschein des Feuers glüht noch in seinen Augen. Er jagt mit seinen Fangzähnen und frißt sein Fleisch roh; denn er hat feierlich dem gegrillten Fleisch abgeschworen. (Banner 1, S. 42 ff.)

b) Zweite Variation

M 8. Kayapo-Kubenkranken: Ursprung des Feuers

Ehedem hatten die Menschen noch kein Feuer. Wenn sie Wild töteten, schnitten sie das Fleisch in dünne Streifen, die sie auf Steine legten, damit sie an der Sonne trockneten. Sie nährten sich auch von faulem Holz.

Eines Tages entdeckte ein Mann zwei Aras, die aus einem Felsspalt flogen. Um ihr Nest auszuheben, läßt er seinen jungen Schwager (Bruder seiner Frau) an einem zuvor eingekerbten Baumstamm hochklettern. Aber es liegen nur runde Steine in dem Nest. Eine Auseinandersetzung, die in Streit ausartet, endet wie in der vorhergehenden Version. Es scheint hier jedoch, als ob der Jüngling, von seinem Schwager provoziert, die Steine absichtlich werfe und ihn verletze.

Seiner sich ängstigenden Frau erklärt der Mann, daß der Knabe sich verirrt habe, und er gibt vor, ihn zu suchen, um den Argwohn zu zerstreuen. Unterdessen ist der Held, halb tot vor Hunger und Durst, dazu genötigt, seinen Kot zu essen und seinen Urin zu trinken. Er besteht nur noch aus Haut und Knochen, als ein Jaguar vorbeikommt, der ein Wildschwein der Caetetu-Art auf den Schultern trägt; das wilde Tier erblickt den Schatten und versucht, ihn zu fangen. Jedesmal weicht der Held zurück, und der Schatten verschwindet. »Der Jaguar schaut in alle Richtungen und hebt dann, sich das Maul bedeckend, den Kopf nach oben und erblickt den Mann auf dem Felsen.« Ein Gespräch beginnt.

Man erklärt sich, verhandelt wie in der vorhergehenden Version. Der verängstigte Held will nicht direkt auf dem Jaguar reiten, willigt aber ein, das Caetetu-Schwein zu besteigen, das der Jaguar auf dem Rücken trägt. So gelangen sie zur Behausung des Jaguars, dessen Frau mit Spinnen beschäftigt ist: »Du bringst den Sohn eines anderen«, wirft sie ihrem Mann vor. Ohne sich verwirren zu lassen, verkündet dieser, daß er den Knaben als Gefährten zu sich nehmen, ihn nähren und stark machen werde.

Doch die Frau des Jaguars verweigert dem jungen Mann das Tapir-Fleisch, gibt ihm nur Hirschfleisch und bedroht ihn bei jeder Gelegenheit mit ihren Klauen. Auf den Rat des Jaguars hin tötet der Knabe die Frau mit dem Bogen und den Pfeilen, die er von seinem Beschützer bekommen hatte.

Er nimmt die »Güter des Jaguars« mit: Baumwollgarn, Fleisch, glühende Holzkohle. In sein Dorf zurückgekehrt, gibt er sich zuerst seiner Schwester, dann seiner Mutter zu erkennen.

Man ruft ihn ins *ngobé* (Männerhaus), wo er seine Abenteuer erzählt. Die Indianer beschließen, sich in Tiere zu verwandeln, um sich des Feuers zu bemächtigen: der Tapir soll den Stamm tragen, der Yao-Vogel die unterwegs herunterfallende Glut löschen, der Hirsch das Fleisch tragen, das Pekari die Baumwollfäden. Die Expedition gelingt, und die Männer teilen sich das Feuer. (Métraux 8, S. 8 ff.)

*c) Dritte Variation**M 9. Apinayé: Ursprung des Feuers*

In der Spalte einer Felswand erspäht ein Mann ein Ara-Nest, in dem zwei kleine Vögel liegen. Er bringt seinen jungen Schwager dorthin, befiehlt ihm, an einem zuvor gefälltten und entästeten Baumstamm hinaufzuklettern, den er an die Felswand gestellt hat. Doch der Knabe bekommt Angst, denn die Vögel verteidigen ihre Jungen heftig. Der wütende Mann nimmt den Stamm weg und geht von dannen.

Fünf Tage lang bleibt der Held in dem Spalt gefangen, hungernd und durstend. Er wagt nicht, sich zu rühren, und die Vögel, die ohne Angst über ihn hinwegfliegen, bedecken ihn mit ihrem Kot.

Ein Jaguar kommt vorbei, sieht den Schatten, versucht vergeblich, ihn zu fangen. Der Held spuckt auf die Erde, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Ein Gespräch bahnt sich an. Der Jaguar verlangt die beiden kleinen Vögel, die der Held ihm einen nach dem anderen hinunterwirft; der Jaguar verschlingt sie unverzüglich. Dann stellt er den Baumstamm wieder auf, fordert den Knaben auf, herunterzusteigen, verspricht ihm, daß er ihn nicht fressen und ihm Wasser geben werde, um seinen Durst zu löschen. Nicht ohne Zögern tut der Held, wie ihm geheißen; der Jaguar läßt ihn auf seinen Rücken aufsitzen, bringt ihn zu einem Fluß, wo er sich satt trinkt und einschläft. Durch Zwicken weckt der Jaguar ihn auf, reinigt ihn von dem Unrat, mit dem er bedeckt ist, sagt, daß er ihn adoptieren wolle, denn er hat keine Kinder.

Im Haus des Jaguars sah man einen großen Jatoba-Stamm liegen, der an einem Ende brannte. Zu jener Zeit kannten die Indianer das Feuer noch nicht und aßen ihr an der Sonne getrocknetes Fleisch roh. »Was raucht denn da?« fragte der Knabe. »Das Feuer«, antwortete der Jaguar. »Heute Nacht wird es dich wärmen.« Und er gab dem Knaben ein Stück gebratenes Fleisch. Dieser aß und schlief dann ein. Um Mitternacht wachte er auf, aß noch einmal und schlief abermals ein.

Am nächsten Tag geht der Jaguar auf die Jagd, und der Knabe setzt sich auf den Ast eines Baumes, um auf seine Rückkehr zu warten. Aber gegen Mittag bekommt er Hunger und geht in das Haus zurück, wo er die Frau des Jaguars bittet, ihm zu essen zu geben. »So?«, röhrt diese und zeigt ihre Zähne: »Sieh her!« Entsetzt rennt der Knabe dem Jaguar entgegen, erzählt ihm den Vorfall. Der Jaguar zankt mit seiner Frau, die sich zu bessern verspricht. Aber die Szene wiederholt sich am folgenden Tag.

Die Ratschläge des Jaguars beherzigend (der ihm einen Bogen und Pfeile geschenkt und ihn gelehrt hat, damit umzugehen, mit einem Termitenhaufen als Zielscheibe), tötet der Knabe die aggressive Frau. Sein Adopt-

tivvater billigt es, gibt ihm einen Vorrat an gebratenem Fleisch und erklärt ihm, wie er, den Lauf eines Baches hinunter, in sein Dorf zurückkommt. Er müsse jedoch darauf achten, falls er Rufe hören sollte, nur auf die des Felsens und des Aroeira-Baumes zu antworten, nicht aber auf die »sanften Rufe des verfaulten Baumes«.

Der Held macht sich auf den Weg, antwortet auf die beiden ersten Rufe und – die Empfehlungen des Jaguars vergessend – auch auf den dritten. Aus diesem Grunde ist das Leben der Menschen kurz. Hätte der Knabe nur auf die beiden ersten Rufe geantwortet, würden die Menschen ebenso lange leben wie der Fels und der Aroeira.

Etwas später hört der Knabe noch einen Ruf und antwortet ihm. Es ist Megalonkamduré, ein Menschenfresser, der sich mittels verschiedener Verkleidungen (lange Haare, Ohrschmuck) für den Vater des Helden auszugeben versucht, doch ohne Erfolg. Als der Held schließlich herausbekommt, wer es ist, besiegt ihn der Menschenfresser im Kampf und steckt ihn in seine Kiepe.

Unterwegs hält der Menschenfresser inne, um Coatis zu jagen. Aus der Kiepe gibt der Held ihm den Rat, den Pfad vom Gestrüpp zu befreien, bevor er seinen Weg fortsetze. Er benutzt die Gelegenheit, sich aus dem Staub zu machen, nachdem er einen großen Stein an die Stelle gelegt hatte, wo er gewesen war.

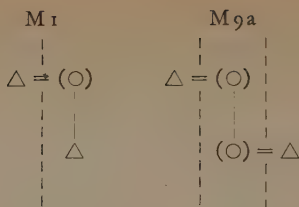
Zu seiner Behausung zurückgekehrt, verspricht der Menschenfresser seinen Kindern ein köstliches Stück Fleisch, das noch besser schmecke als das der Coatis. Doch in der Kiepe finden sie nur einen Stein.

Unterdessen hat der Knabe sein Dorf erreicht, wo er seine Abenteuer berichtet. Alle Indianer machen sich auf den Weg, um das Feuer zu suchen, unterstützt von drei Tieren: der Jaho- und der Jacu-Vogel sollen die herabgefallene Glut löschen, der Tapir das riesige Holzscheit tragen... Der Jaguar empfängt sie wohlwollend: »Ich habe deinen Sohn adoptiert«, sagt er zu dem Vater des Knaben. Und er schenkt den Menschen das Feuer. (Nim. 5, S. 154–158)

Ein andere Version (M 9a) weicht in mehreren Punkten von dieser ab. Die beiden Männer sind jeweils Schwiegervater und Schwiegersohn. Die Frau des Jaguars, eine erfahrene Spinnerin (vgl. M 8), zeigt sich zunächst freundlich, und als sie droht, tötet der Held sie aus eigenem Antrieb, unter Mißbilligung des Jaguars, der nicht an die Börsartigkeit seiner Frau glaubt. Die drei Rufe, von denen so dann die Rede ist, sind die des Jaguars selbst, die von weitem den Helden bis zu seinem Dorf geleiten, die des Steins und die des faulen Holzes; aber es wird nicht gesagt, wie der Mann auf die beiden

letzteren reagiert. Als die Indianer das Feuer suchen gehen, zeigt sich der Jaguar noch wohlwollender als in der vorstehenden Version, denn er ist es, der die hilfreichen Tiere herbeiruft. Die Caetus und Queixadas (Wildschweinarten) lehnt er ab, ist aber einverstanden, daß die Tapire das Holzschiet tragen, und die Vögel sollen die herabfallende Glut aufpicken (C.E. de Oliveira, S. 75–80).

Diese Variante behält also die Verwandtschaftsbeziehung und den Altersunterschied der beiden Männer bei, was, wie wir noch sehen werden, unveränderliche Merkmale dieser Gruppe sind. Aber sie verkehrt auf den ersten Blick in so überraschender Weise die Funktion des »Gebers der Frau« in die des »Nehmers«, daß man zunächst auf einen sprachlichen Irrtum schließen möchte. In der Tat hat man den Text unmittelbar in Portugiesisch von einem Apinayé-Indianer gehört, der zusammen mit drei Gefährten nach Belem gekommen war, um bei den Autoritäten vorzusprechen. Immer wenn ein Vergleich mit den Texten möglich ist, die etwa zur gleichen Zeit, aber an Ort und Stelle, von Nimuendajú gesammelt worden sind, stellt man fest, daß die Apinayé-Versionen von Belem, auch wenn sie wortreicher sind, weniger Informationen enthalten (vgl. unten, S. 219). Man kann jedoch bemerken, daß in M 9a die Frau des Jaguars weniger feindselig ist als überall sonst und der Jaguar sich noch freundschaftlicher gebärdet als in M 9: obwohl er seine Frau nicht für schuldig hält, hegt er keinen Groll gegen den Helden, der sie getötet hat; er legt einen besonderen Eifer an den Tag, den Indianern das Feuer zu geben, und organisiert selber den Transport. Damit klärt sich die im vorhergehenden Abschnitt erwähnte Anomalie auf. Bei den Apinayé, wie bei den anderen matrilinearen und matrilokalen Völkern, ist der Vater der Frau nicht im strengen Sinn ein »Geber«. Diese Rolle fällt eher den Brüdern des jungen Mädchens zu, die zudem weniger ihre Schwester dem künftigen Gatten »geben«, als vielmehr diesen »nehmen«, um ihn zuerst zur Heirat und dann zum matrilokalen Wohnsitz zu zwingen (Nim. 5, S. 80). Unter diesen Umständen erscheint die Beziehung Schwiegervater-Schwiegersohn in M 9a weniger als eine *umgekehrte* Verwandtschaftsbeziehung, vielmehr als eine *zerdehnte* Verwandtschaftsbeziehung, da sie sich gewissermaßen im zweiten Grad herstellt. Dieser Aspekt tritt in einem Vergleich von M 9a mit dem Referenzmythos sehr gut zutage, wo die matrilineare Filiation und der matrilokale Wohnsitz ebenfalls relevante Faktoren sind:



M 9a wäre demnach eine Variante, in der alle Familienbeziehungen sowie die entsprechenden moralischen Verhaltensweisen gleichermaßen gelockert sind. In jeder Hinsicht wäre diese Version die schwächste der uns zur Verfügung stehenden.

d) Vierte Variation

M 10. Östliche Timbira: Ursprung des Feuers

Ehedem kannten die Menschen kein Feuer, und sie wärmten ihr Fleisch, indem sie es auf einem flachen Stein der Sonne aussetzten, damit es nicht völlig roh sei.

Zu jener Zeit geschah es, daß ein Mann seinen jungen Schwager mitnahm, um an einer Felswand Aras aus ihrem Nest zu heben. Die kleinen Vögel wehren sich, und der Knabe wagt nicht, sie anzufassen. Wütend kippt der Mann die Leiter um und geht davon. Der Held bleibt gefangen, Durst leidend und mit Vogelmist bedeckt, »so daß Ungeziefer an ihn kam; und die jungen Vögel hatten keine Angst mehr vor ihm«.

Das Folgende ist mit der Apinayé-Version identisch. Es wird jedoch erklärt, daß die Frau des Jaguars *schwanger* ist und nicht das leiseste Geräusch ertragen kann; so gerät sie in Zorn, wenn der Held geräuschvoll das gegrillte Fleisch kaut, das sein Adoptivvater ihm gibt. Aber wie er es auch anstellt, das Fleisch ist zu knusprig, er kann nicht still bleiben. Mit den vom Jaguar erhaltenen Waffen verwundet er die Frau an einer Pfote und entflieht. Diese, durch ihre Schwangerschaft träge geworden, gibt die Verfolgung auf.

Der Held erzählt sein Abenteuer seinem Vater, der die Gefährten unterrichtet. In Abständen werden Läufer bis zum Haus des Jaguars aufgestellt und ein Staffellauf organisiert: das brennende Scheit geht von Hand zu Hand und gelangt bis ins Dorf. Die Frau des Jaguars fleht vergebens, man möge ihr ein bißchen Kohle lassen: die Kröte speit auf alle Glut, die noch da ist, und löscht sie aus. (Nim. 8, S. 243)

e) Fünfte Variation

M 11. Östliche Timbira (Kraho-Gruppe): Ursprung des Feuers

Die beiden Kultur-Heroen Pud und Pudleré lebten einst unter den Menschen und ließen sie am Feuer teilhaben. Doch als sie sie verließen, nahmen sie das Feuer mit, und die Menschen mußten fortan ihr Fleisch roh essen, das sie an der Sonne trockneten, zusammen mit »pau puba«.

Zu jener Zeit findet der Ausflug der Schwäger statt, von denen der jüngere, an einer Felswand verlassen, unter den erregten Vögeln weint. »Nach zwei Tagen gewöhnten sich die Vögel an ihn. Der Ara ließ Kot auf seinen Kopf fallen, auf dem es von Würmern wimmelte. Er hatte Hunger . . .«

Das Folgende entspricht den anderen Versionen. Die Frau des Jaguars ist schwanger und vergnügt sich damit, den Knaben in Schrecken zu setzen, indem sie droht, ihn aufzufressen. Der Jaguar enthüllt dem Knaben das Geheimnis von Pfeil und Bogen, und der Knabe befolgt seinen Rat, verwundet die Frau an der Pfote und macht sich aus dem Staub. Die alarmierten Indianer organisieren einen Staffellauf, um sich des Feuers zu bemächtigen: »Wenn es den Jaguar nicht gegeben hätte, würden sie noch heute ihr Fleisch roh essen.« (Schultz, S. 72 ff.)

In einem anderen Zusammenhang enthält ein Kraho-Mythos, der sich auf den Besuch eines Helden beim Jaguar bezieht, folgende Bemerkung, die das Motiv des Feuers unmittelbar mit dem der Schwangerschaft verknüpft: »Die Frau des Jaguars war sehr schwanger (*sic*), kurz vor der Niederkunft. Alles war für die Geburt bereit, insbesondere ein loderndes Feuer, denn der Jaguar war der Herr des Feuers« (Pompeu Sobrinho, S. 196).

f) Sechste Variation

M 12. Sherenté: Ursprung des Feuers

Eines Tages beschloß ein Mann, seinen jungen Schwager in den Wald mitzunehmen, um die Aras einzufangen, die in einem hohlen Baum nisteten. Er ließ ihn an einer Stange hinaufklettern, doch als der Knabe in Nesthöhe angelangt war, log er und behauptete, er sehe nur Eier. Angesichts der Beharrlichkeit des unten gebliebenen Mannes ergriff der Held einen weißen Stein, den er im Mund hatte, und warf ihn hinunter. Fallend verwandelte sich der Stein in ein Ei, das auf der Erde zerplatzte. Unzufrieden ließ der Mann den Helden oben auf dem Baum zurück, wo er fünf Tage lang gefangen blieb.

Ein Jaguar kommt vorbei, der den oben hockenden Knaben erblickt, sich nach seinem Abenteuer erkundigt und von dem Gefangenen verlangt, er solle ihm die beiden kleinen Vögel zu fressen geben (die sich sehr wohl im Nest befanden); er fordert ihn auf, herabzuspringen, und fängt ihn knurrend zwischen den Pfoten auf. Der Knabe fürchtet sich, aber der Jaguar tut ihm kein Leid an.

Der Jaguar trägt ihn auf dem Rücken bis zu einem Bach. Obwohl der Knabe am Verdursten ist, darf er nicht trinken, denn, so erklärt der Jaguar, das Wasser gehört den Urubu. Ebenso am folgenden Bach, dessen Wasser den »kleinen Vögeln« gehört. An einem dritten Bach angelangt, trinkt der Held so gierig, daß er ihn austrocknet, ohne auch nur einen Tropfen für das Krokodil, den Herrn des Wassers, übrigzulassen, so sehr es auch darum fleht.

Der Held wird unfreundlich von der Frau des Jaguars empfangen, die ihrem Mann vorwirft, »dieses magere und häßliche Kind« mitgebracht zu haben. Sie befiehlt dem Knaben, sie zu entlausen, und als sie ihn zwischen den Pfoten hat, heult sie auf, um ihn zu erschrecken. Er beschwert sich beim Jaguar, der ihm einen Bogen, Pfeile und Schmuckstücke schenkt, ihn mit gebratenem Fleisch versorgt und in sein Dorf zurückschickt, nachdem er ihm den Rat gegeben hatte, seiner Frau, falls sie ihm folgen sollte, auf die Halsschlagader zu zielen. Alles geschieht, wie vorhergesagt, die Frau wird getötet.

Kurz darauf hört der Knabe ein Geräusch. Es sind seine beiden Brüder, denen er sich zu erkennen gibt und die ins Dorf laufen, um ihre Mutter zu benachrichtigen, die zuerst nicht an die Rückkehr ihres Kindes glaubt, denn sie hielt es für tot. Aber der Knabe zieht es vor, nicht gleich zurückzukehren, und versteckt sich. Er zeigt sich erst anlässlich des Aikman-Bestattungsfestes.

Alle Welt gerät in Entzücken beim Anblick des gebratenen Fleisches, das er mitbringt. »Wie ist es gekocht worden?« – »An der Sonne«, antwortet der Knabe hartnäckig, der schließlich seinem Onkel die Wahrheit verrät. Man bereitet eine Expedition vor, um dem Jaguar das Feuer zu rauben. Das glühende Holzsplit wird von Vögeln gebracht, die gut laufen können: dem Mutum und dem Wasserhuhn, während hinter ihnen der Jacu die herabfallende Glut aufpickt. (Nim. 7, S. 181 f.)

g) *Rezitativ*

1. Wie die Bororo sind auch die Kayapo, die Apinayé und die Timbira matriloal. Die Sherenté sind patriloal und patrilinear. In den anderen Gé-Gruppen ist das Filiationsprinzip nicht klar, und die Autoren haben es unterschiedlich interpretiert.

Bis zu einem bestimmten Punkt spiegeln sich diese Aspekte der gesellschaftlichen Struktur auch in dem Mythos. Der Bororo-Held von M 1 gab sich zuerst seiner Großmutter und seinem kleinen Bruder zu erkennen; der Held der beiden Kayapo-Versionen (M 7, M 8) nur seiner Mutter bzw. zuerst seiner Mutter und dann seiner Schwester; in der Apinayé- (M 9) und Kraho-Version (M 11) gibt es keinen vergleichbaren Hinweis; in der Timbira-Version (M 10) gibt er sich seinem Vater zu erkennen und in der Sherenté-Version (M 12) seinen Brüdern. Die Entsprechung spiegelt also nur teilweise einen Gegensatz zwischen väterlich und mütterlich; doch tritt vor allem zwischen den Bororo und den Sherenté der Gegensatz der beiden gesellschaftlichen Strukturtypen deutlich hervor.

2. Der Held von M 7 heißt Botoque. Dieser Terminus bezeichnet die Töpferscheiben aus Holz oder Muschelschalen, die die Mehrzahl der Gé an den Ohrläppchen, zuweilen auch an einem Loch in der Unterlippe trugen.

3. Der Steinofen *ki*, der in M 7 erwähnt wird, verweist auf eine Kochtechnik der Gé, die ihre Bororo-Nachbarn sowie die Stämme der Tupi-Sprache nicht kannten. Ihren Platz in den Mythen werden wir gesondert untersuchen.

4. Die hilfreichen Tiere kommen in mehreren Versionen vor:

M 8	M 9	M 10	M 12
Tapir	Tapir		Mutum
Yao-Vogel	Jaho		
	Jacu		Jacu
Hirschtier			
Schwein		Kröte	
			Wasserhuhn

Ihre Aufgabe ist:

- das Scheit zu tragen: Tapir (M 8, M 9); Mutum und Wasserhuhn (M 12)
- das Fleisch zu tragen: Hirschtier (M 8)
- das Baumwollgarn zu tragen: Schwein (M 8)
- die herabfallende Glut aufzupicken: Yao, Jaho (M 8, M 9); Jacu (M 9, M 12)
- die zurückgebliebene Glut zu löschen: Kröte (M 10).

Yao, Jaho: ein südamerikanischer Hühnervogel, *Grypturus* sp.; Jacu: ein anderer Hühnervogel (seine Kehle ist rot, weil er Glut geschluckt hat); Mutum: *Crax* sp. Das Pekari, das in unseren Mythen häufig vom Caetetu unterschieden wird, ist ohne Zweifel das weißlippige Pekari-Wildschwein (auch Queixada genannt): *Dicotyles labiatus*, *Tayassu pecari*. Das Caetetu-Wildschwein wäre dann das Halsbandpekari: *Dicotyles torquatus*, *Tayassu tajacu*. Diese zweite Art ist kleiner und lebt nur selten in Herden; das erstere ist ein ausgesprochenes Herdentier (vgl. unten, S. 119 ff.).

5. Der Aroeira-Baum: M 9 gibt nicht genau an, ob es sich hier um den weißen Aroeira (*Lythraea* sp.), den weichen Aroeira (falscher Pfefferstrauch, *Schinus molle*) oder den roten Aroeira handelt (*Schinus terebinthifolius*). Der Kontext läßt vermuten, daß es sich hier um ein hartes Holz handelt.

6. Megalonkamduré (M 9). Nimuendajú (5, S. 156) gibt die Etymologie: *me-galon*, »Bild, Schatten, Phantom, Rhombus«. Man vergleiche mit M 11 den Namen des Schattens des Helden, den der Jaguar vergeblich zu fangen sucht: *mepa/garon*, »Schatten, Geist, schreckeneinflößende Erscheinung« (Schultz, S. 72, Fn. 59; vgl. Pompeu Sobrinho: *megahon*, »Geist, Seele, Genius«, S. 195 f.), sowie den Kraho-Terminus *men karon*: »Nach dem Tode wird man *men karon* . . ., ein feindseliges und verfolgungssüchtiges Phantom, das darüber trauert, das Leben verloren zu haben, und auf jene eifersüchtig ist, die noch unter den Lebenden weilen« (Banner 2, S. 36; vgl. auch S. 38 ff., und Lukesch 2, *me-karon*, »menschliche Seele, Phantom«).

7. Die Episode der Jagd auf die Coatis (*Nasua socialis*) in M 9 ist sehr weit verbreitet. Man findet sie noch in Nordamerika, wo die Waschbären an die Stelle der Coatis treten. Näher bei dem hier betrachteten Gebiet gibt es die Episode in einer leicht veränderten Form bei den Guarani-Mbya von Paraguay:

*M 13. Guarani-Mbya: die Menschenfresserin Charia
ist ein Menschenfresser*

Die Menschenfresserin Charia fand Coatis und tötete eines davon. Der Held Kuaray (Sonne) kletterte auf einen Baum, und Charia schoß einen Pfeil auf ihn ab. Sonne stellte sich tot und ließ ihre Fäkalien fallen. Charia sammelte die Exkremente auf, wickelte sie in Lilienblätter und verstaute sie zusammen mit der Leiche in ihrer Kiepe unter die Coatis. Dann ging sie Fische fangen und ließ ihren Korb am Ufer stehen.

Charia kommt zu ihrer Hütte, ihre Töchter schauen in die Kiepe: »Da ist der Niakanrachichan! und da sind seine Exkremente!« Die Mädchen nehmen die Coatis heraus: »Das sind Coatis . . . und dies, das ist ein Stein!« Es lag nur ein Stein unter den Coatis. (Cadogan, S. 80 f.; andere Version in: Borba, S. 67 f.)

8. Der Staffellauf (M 10, M 11). Er ist eine wohlbekannte Institution der Gé. Die Läufer transportieren wirklich »Holzscheite«: geschnitzte und bemalte Holzkugeln. Bei den Kraho fanden diese Läufe nach den gemeinsamen Jagden statt. In anderen Stämmen haben sie einen bald zeremoniellen, bald unterhaltsamen Charakter. Manchmal folgten den »Baumläufen« Staffelläufe, manchmal hatten sie selbst diesen Charakter. Kein besonderer Hinweis verbindet sie mit unseren Mythen.

9. »*Pau puba*« (M 11). Schultz kommentiert: »In der Kraho-Sprache *pi(n)yapok*; der Informant sagt, daß es viele im Wald gebe, daß man sie aber heute nicht mehr esse! Wir konnten nicht erfahren, worum es sich handelte« (l.c., S. 72, Fn. 56). In der Sherenté-Sprache gibt Nimuendajú an: *puba*, »gegorener Maniokteig« (6, S. 39).¹ Vgl. Kayapo: *bero*, »a puba, a mandioca amolecida na agua« (Banner 2, S. 49). Bei den Tenetehara bezeichnet *puba* die weiche und fleischige Masse des Maniok, die man so lange einweicht (Verbum *pubar*), bis sie sich auflöst (Wagley-Galvão, S. 39). Das Wort ist portugiesisch: »Puba heißt der weichgewordene und gegorene Maniok, wenn er mehrere Tage im Schlamm eingegraben war« (Valdez, Art. »puba«). Weiter unten (S. 217 ff.) findet man weitere Gründe für die Annahme, daß es sich hier, wie in M 8, um faules Holz handelt (*pau*, »Holz«).

10. Das Sherenté-Dorf ist in zwei patrilineare, patrilokale und exogame Hälften geteilt, von denen jede 3 Clans plus einem »fremden« Clan umfaßt, insgesamt also 8 Clans, deren Hütten in Form eines

1 Bei den Tukuna beschreibt derselbe Autor die Zubereitung eines alkoholischen Getränks auf der Grundlage von Maniokteig, den man 2 bis 3 Tage lang gären läßt, wonach er »mit einer dicken Schicht weißen Schimmels bedeckt ist«. Und er fügt kurz darauf hinzu: »Meiner Meinung nach schmeckt der *paianaru* unangenehm, nach Gegorenem und Faulem . . ., aber die Indianer trinken ihn mit größter Befriedigung« (Nim. 13, S. 34; vgl. auch Ahlbrinck, Art. »woku«). Ein kleiner Taulipang-Mythos erzählt, wie der Hund, der als erster die Hängematte und die Samen der Baumwolle besaß, diese den Menschen im Austausch gegen ihren Kot abtrat, den er *sakura* nennt, d. h. gekauter und gegorener Maniokbrei, der zur Zubereitung des Biers dient (K.G. I, S. 76 f.). Einen analogen Mythos gibt es im Chaco (Métraux 3, S. 74).

nach Westen geöffneten Hufeisens angelegt sind. Die nördliche Hälfte heißt Sdakran, die südliche Hälfte Shiptato. Die erste wird dem Mond, die zweite der Sonne zugeordnet.

In unserem Mythos (M 12) ist der böse Schwager Sdakran, sein Opfer Shiptato, wie aus einer Anmerkung von Nimuendajú hervorgeht:

»Als es darum ging, dem Jaguar den glühenden Stamm zu stehlen, ergriffen ihn das Mutum und das Wasserhuhn als erste. Das Mutum, dessen Schopf noch heute durch die Hitze gelockt ist, gehörte zu dem Clan [shiptato], der seither den Namen *kuzé*, »Feuer«, erhalten hat und dessen Mitglieder daher zuweilen rotbraune, lockige Haare haben. Die Kuzé und die Krenpehi [Sdakran-Clan gegenüber den Kuzé am östlichen Ende des Dorfkreises, zu beiden Seiten der die Hälften teilenden Achse] waren die bestellten Hersteller der meisten Schmuckstücke, die für die anderen Clans ihrer jeweiligen Hälften bestimmt waren . . . Die Krenprehi dekorierten all ihre Produkte mit roten Ara-Schwanzfedern . . ., und sie erhielten dafür von den Kuzé, die ihnen gegenüber wohnten, Schmuck aus Jaguarfell« (Nim. 6, S. 21 f.).

Es ist also normal, daß in dem Mythos der Sdakran nach Aras sucht und der Shiptato sich vom Jaguar adoptieren läßt. Andererseits wird man mit dieser »ornamentalen« Anmerkung den Namen des Kayapo-Helden in M 7 sowie die im vorigen Kapitel analysierten Bororo-Mythen vergleichen, die ebenfalls die einem jeden Clan eigenen Schmuckstücke beschwören und in denen Helden auftreten, deren Name »bemalt« oder »schöne Haut« bedeutet.

Das Aikman-Bestattungsfest (M 12) diene dem Gedenken an die hervorragenden Mitglieder des Stammes kurz nach ihrer Beerdigung. Alle Dörfer wurden eingeladen, und solange das Fest dauerte, spiegelte das Lager eines jeden die Anordnung der Clans und Hälften wider (Nim. 6, S. 100 ff.).

Im ganzen sind die sechs Variationen, die wir kurz zusammengefaßt haben, einander zum Verwechseln ähnlich. So erkennt man z. B. die unveränderliche Beziehung (außer in dem schon erörterten Fall von M 9a) zwischen den beiden Männern: Mann der Schwester und Bruder der Frau, der erstere älter, der zweite jünger. Dennoch lassen sich Unterschiede in den Details beobachten, die bezeichnend sind.

1. Der Ursprung des Streits liegt bald in der Ängstlichkeit des Hel-

den, der die kleinen Vögel nicht anzufassen wagt (M 9, M 10, M 11), bald in seiner Bosheit: er täuscht seinen Bruder absichtlich (M 12). In dieser Hinsicht nehmen M 7 und M 8 eine Zwischenstellung ein, vielleicht nur aufgrund der Ungenauigkeit des Textes.

2. Je nach den Versionen ist die Beschmutzung des Helden schwach oder stark: bedeckt mit den Ausscheidungen der Vögel in M 9, M 10, M 11; seine eigenen Ausscheidungen zu essen genötigt in M 7 und M 8.

3. Die Aufmerksamkeit des Jaguars wird spontan geweckt in M 7, M 8, M 9a, M 12 (?); provoziert in M 9, M 10, M 11.

4. Der Jaguar steigt zum Gefangenen hinauf in M 8, empfängt ihn unten in den anderen Versionen. Dagegen bekommt der Jaguar keinerlei Belohnung in M 7, M 8; überall sonst fordert und erhält er die kleinen Vögel.

5. Die Frau des Jaguars wird in M 7, M 8, M 9, M 9a, M 12 getötet, in M 10 und M 11 nur verletzt.

6. Der Jaguar zeigt sich den Menschen gegenüber wohlwollend in M 9 und M 9a, übelwollend in M 7. Anderswo fehlen diese Hinweise.

Unterscheidet man in jedem Fall eine starke (+) und eine schwache (−) Haltung, so erhält man folgende Tabelle:

	M 7	M 8	M 9a	M 9	M 10	M 11	M 12
Verhalten des Helden	(+)	(+)	—	—	—	(—)	+
Beschmutzung d. Helden	+	+	—	—	—	—	0
Aufmerksamkeit d. Jaguars	+	+	+	—	—	—	0
Vorgehen des Jaguars	—	+	—	—	—	—	—
Gleichgültigkeit d. Jaguars	+	+	—	—	—	—	—
Schicksal der Frau	+	+	+	+	—	—	+
Antagonismus Jaguar/Mensch	+	0	—	—	0	0	0

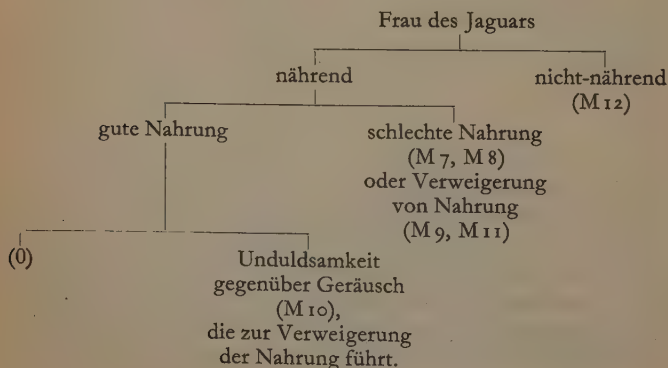
Nach der vorstehenden Übereinkunft erscheinen die Kayapo-Versionen demnach als kohärente und zugleich relativ starke Versionen, die Apinayé- und Timbira-Kraho-Versionen als kohärente und relativ schwache. Die Sherenté-Version scheint (in dieser Hinsicht) geringere innere Kohärenz aufzuweisen: sie ist stärker als alle anderen in gewissen Beziehungen (zweimal wiederholte Bosheit des Helden gegenüber den Seinen: er täuscht seinen Schwager, dann die Dorfbewohner; außerdem entspricht sein Verschwinden einem Tod,

und er verletzt die Frau des Jaguars tödlich mit einem Pfeil an der Halsschlagader); doch in anderer Hinsicht ähnelt sie mehr den schwachen Versionen. Schließlich ist eine auffallende Umkehrung zu beobachten: in M 7 verwandeln sich die Eier in Steine; in M 12 verwandelt sich ein Stein in ein Ei. Die Struktur des Sherenté-Mythos (M 12) steht also in Gegensatz zu den anderen Versionen, was vielleicht zum Teil durch die gesellschaftliche Struktur zu erklären ist, die, wie wir sahen, in deutlichem Gegensatz zu den anderen Gé-Gruppen steht. Wir werden später darauf zurückkommen.

Außer diesen gemeinsamen Elementen, bei denen lediglich die Art der Ausführung variiert, enthalten einige Mythen besondere Motive, die auf den ersten Blick in den anderen Versionen nicht vorkommen:

1. Die Episode des Caetetu-Wildschweins, durch dessen Vermittlung allein der Held einwilligt, den Jaguar zu besteigen (M 8).
2. Der Ursprung des kurzen Lebens und das Abenteuer mit dem Menschenfresser (M 9).
3. Die Schwangerschaft der Frau des Jaguars (M 10, M 11) und ihre Unduldsamkeit gegenüber Geräuschen (M 10).
4. Der Diebstahl des Wassers des Krokodils (M 12).
5. Die Falle der Entlausung, welche die der Nahrung ersetzt (M 12).

Anmerkung. – Die Punkte 3 und 5 gehören zusammen. In der Tat bilden die Veränderungen im Verhalten der Frau des Jaguars ein System, das sich provisorisch wie folgt schematisieren läßt:



Die Bedeutung der anderen Besonderheiten wird sich nach und nach aufklären. Jede impliziert nämlich, daß der Mythos, der sie enthält, in dieser Hinsicht zu einer oder mehreren anderen Transformationsgruppen gehört, deren totales – und mehrdimensionales – System zuerst wiederhergestellt werden muß.

Zweiter Teil

I. Sonate der guten Manieren

II. Sinfonia breve

I. Sonate der guten Manieren

- a) Das Bekenntnis der Gleichgültigkeit*
- b) Rondo des Caetetu*
- c) Die kindliche Artigkeit*
- d) Das unterdrückte Lachen*

II. Sinfonia breve

- Erster Satz: Gé*
- Zweiter Satz: Bororo*
- Dritter Satz: Tupi*

I

Sonate der guten Manieren

a) Das Bekenntnis der Gleichgültigkeit

Die Bororo-Mythen schienen uns von einer bemerkenswerten Gleichgültigkeit gegenüber dem Inzest zu zeugen: die inzestuöse Person tritt als Opfer auf, während der Gekränkte dafür bestraft wird, daß er sich gerächt hat oder den Plan dazu faßte.

Eine vergleichbare Gleichgültigkeit findet sich auch in den Gé-Mythen: die des Jaguars gegenüber seiner Frau. Nichts scheint für ihn zu zählen als die Sicherheit seines Adoptivsohnes (Neffen in M I I); er ergreift dessen Partei gegen die Megäre, ermutigt ihn, Widerstand zu leisten, liefert ihm die Mittel dazu. Und wenn der Held sich endlich entschließt, sie zu töten, so gemäß dem Rat des Jaguars, der die Nachricht seiner Witwerschaft mit großer Gelassenheit aufnimmt: »Das ist nicht wichtig!« antwortet er dem verwirrten Mörder.

All diese »Gleichgültigkeitshaltungen« lassen eine bemerkenswerte Symmetrie erkennen:

1. Jedesmal bringen sie einen Ehemann ins Spiel. Die Bororo-Ehemänner (der Vater des Vogelnestaushebers Baitogogo) sind nicht gleichgültig, ganz im Gegenteil; sie werden sogar dafür bestraft, daß sie es nicht sind. Während die Gé-Ehemänner (die Jaguare) wirklich gleichgültig sind, und der Mythos rechnet ihnen diese Haltung hoch an.

2. Im einen Fall sind folglich die Ehemänner Gleichgültigkeitsobjekte: sie büßen für die Gleichgültigkeit, die der Mythos gegenüber einem Akt an den Tag legt, den nur sie allein für verbrecherisch halten; im anderen Fall sind sie Gleichgültigkeitssubjekte. Man könnte sagen, daß von den Bororo zu den Gé die Beziehung zwischen »Figur« und »Inhalt« sich in gewisser Weise umgekehrt hat: der Inhalt (der mythische Kontext) bringt bei den Bororo die Gleichgültigkeit zum Ausdruck, die bei den Gé eine Figur (der Jaguar) zum Ausdruck bringt.

3. Die Nicht-Gleichgültigkeit des Bororo-Gatten äußert sich anläß-

lich eines Inzestes. Die Gleichgültigkeit der Gé-Ehemänner äußert sich anlässlich eines Aktes, der, wenngleich ebenfalls unmäßig, das Gegenteil des Inzestes ist: der Mord einer Mutter durch einen »Sohn«.

4. In den Bororo-Mythen gründen die (hier relevanten) Familienbeziehungen auf der wirklichen Verwandtschaft und der Filiation; in den Gé-Mythen gründen sie auf der Adoptivverwandtschaft und der Verschwägerung.

Die Gründe für diese Gleichgültigkeit treten deutlicher zutage, wenn wir nun einen Mythos der Ofaié-Chavanté-Indianer aus dem Süden von Mato-Grosso einführen. Einst der Gé-Sprachgruppe zugeordnet, bilden die Ofaié heute eine unabhängige Familie.

M 14. Ofaié: die Gattin des Jaguars

Die Frauen waren fortgegangen, um in den abgebrannten Wäldern Holz zu sammeln. Eine von ihnen, in noch jugendlichem Alter, entdeckte ein Queixada-Gerippe, das ein Jaguar zurückgelassen hatte. »Wie gern«, rief sie aus, »wäre ich die Tochter des Jaguars! Ich würde Fleisch in Hülle und Fülle haben!« – »Nichts einfacher als das«, antwortete der augenblicklich aufgetauchte Jaguar. »Komm mit mir. Ich werde dir kein Leid tun.« Vergeblich suchte man das junge Mädchen; und man glaubte, der Jaguar hätte es gefressen.

Doch eines Tages kehrte die Frau zurück, gab sich ihrer kleinen Schwester zu erkennen, dann ihren Eltern. Sie erzählte, daß ihr Gatte, der Jaguar, ihr ein Leben im Überfluß bereite und daß er glücklich wäre, wenn er die Indianer mit Nahrung versorgen dürfte. »Welches Wildbret eßt ihr am liebsten?« – »Irgendeines!« – »Aber nein, der Jaguar möchte es wissen.« – »Nun ja, den Tapir!« – »Einverstanden«, sagte die Frau, »aber sorgt dafür, daß die Pfosten der Hütte feststehen: der Jaguar wird das Fleisch auf das Dach legen.«

Und am nächsten Tag stellt der Vater fest, daß seine Hütte mit gut gegrilltem Fleisch bedeckt ist. Man läßt es sich schmecken. Zwei Tage später wird der Vorrat erneuert.

Nach einiger Zeit macht der Jaguar, müde, das Fleisch herbeizuschleppen, durch seine Frau den Vorschlag, sich im Dorf niederzulassen. Sei es! sagt der Vater (er hatte Angst vor dem Jaguar, aber er liebte das Fleisch). Im übrigen erklärt die Frau, daß der Jaguar seine Hütte nicht in allzu großer Nähe von der seiner Schwiegereltern zu bauen wünsche; er werde etwas abseits wohnen, um nicht gesehen zu werden.

Die Frau ging weg; sie lernte allmählich jagen wie der Jaguar. Am nächsten Morgen war die Hütte der Indianer mit Fleisch bedeckt: Caetetu, Queixada, Tatu, Paca – von allem war etwas da.

Und der Jaguar kam und wohnte bei den Indianern. Sein Schwager schließt Freundschaft mit dem neuen Haushalt, der ihn mit auserwähltem Wildbret versorgt: Jaho, Mutum, Inhambu, Macuco. Die Großmutter indessen ist mißtrauisch: die junge Frau verwandelt sich nach und nach in ein wildes Tier. Ihr Körper ist schwarz gefleckt, Krallen wachsen ihr aus Fingern und Zehen; nur ihr Gesicht bleibt menschlich, trotz den Reißzähnen, die zu wachsen beginnen. So greift die Alte zur Zauberei und tötet ihre Enkelin.

Der Vater ist kaum davon berührt, aber die ganze Familie hat Angst vor dem Jaguar. Sein Schwager sucht diesen auf: seine Frau ist tot, wird er sich nicht rächen? Wird er eine Schwester der Verstorbenen annehmen wollen? »Aber nein«, antwortete der Jaguar, »davon kann keine Rede sein. Ich werde fortgehen. Ich will euch kein Leid tun. Vielleicht werdet ihr euch später noch an mich erinnern . . .«

Und der Jaguar ging laufend von dannen, verärgert durch den Mord, und verbreitete Angst durch sein Heulen; aber es kam aus immer größerer Ferne. (Ribeiro 2, S. 129 ff.)

Obwohl dieser Mythos den Akzent auf das schon gegrillte Fleisch legt statt auf das Küchenfeuer, steht er offensichtlich den Gé-Mythen sehr nahe und entwickelt dasselbe Thema: die kulinarischen Befriedigungen kommen vom Jaguar; aber damit die Menschen sich ohne Gefahr ihnen hingeben konnten, mußte die Frau des Jaguars entfernt werden, eine Forderung, der sich der Jaguar in beiden Fällen bereitwillig und mit betonter Gleichgültigkeit beugt.

Zweifellos könnte der Ofaié-Mythos auch heißen: »Der Jaguar bei den Menschen«, und nicht, wie die Gé-Mythen: »Der Mensch bei den Jaguaren«. Trotz dieser Umkehrung sind Ofaié und Gé gleichermaßen deutlich: die Frau des Jaguars ist ein menschliches Wesen (vgl. M7: »Die Frau des Jaguars, die eine Indianerin war . . .«), und dennoch haben die Menschen mehr Gründe, vor ihr Angst zu haben als vor dem wilden Tier. Sie ist die Frau des Jaguars, aber dieser hängt nicht sehr an ihr. Sie ist ein Mensch, aber die Menschen töten lieber sie als ihn.

Dank dieser Transformation, die der Ofaié-Mythos illustriert, können wir den scheinbaren Widerspruch lösen, indem wir lediglich die Eigenschaften im Auge behalten, die auf der Ebene der Gruppe unverändert bleiben.

Der Jaguar und der Mensch sind die polaren Termini, deren Gegensatz in der gewöhnlichen Sprache doppelt formuliert wird: der eine ißt Rohes, der andere Gekochtes; und vor allem ißt der Jaguar den Menschen, aber der Mensch nicht den Jaguar. Der Gegensatz ist nicht nur absolut, er impliziert auch, daß zwischen den beiden Termini eine auf negativer Gegenseitigkeit gründende Beziehung besteht.

Damit all das, was der Mensch heute besitzt (und was der Jaguar nicht mehr besitzt), ihm vom Jaguar zukommen konnte (der es einst besaß, während es den Menschen fehlte), muß also zwischen ihnen das Mittel einer Beziehung auftauchen: dies ist die Rolle der (menschlichen) Frau des Jaguars.

Ist jedoch die Übertragung einmal vollzogen (durch Vermittlung der Frau):

a) so wird diese Frau unnötig, da sie die Rolle der Vorbedingung erfüllt hat, – die einzige, die ihr zugewiesen wurde;

b) so würde ihr Überleben der Grundsituation widersprechen, die sich durch die negative Gegenseitigkeit definiert.

Also muß die Frau des Jaguars beseitigt werden.

b) Rondo des Caetetu

Die vorstehende Demonstration wird dazu beitragen, im gleichen Sinne ein anderes Problem zu lösen: das der Zwischenrolle, die in M 8 dem Caetetu zufällt. Der Körper dieses Tieres, wahrscheinlich vom Jaguar auf der Jagd getötet, bildet in gewisser Weise den Boden, auf dem sich die Annäherung von Mensch und wildem Tier vollzieht. In einem etwas anderen Kontext weist die Ofaié-Version die gleiche Rolle dem Oueixada zu (vgl. oben, S. 114), dessen Gerippe, von der menschlichen Heldin begehrt, diese dem Jaguar »näherbringt«. Schließlich ist in einem Tukuna-Mythos (M 53), von dem wir noch sprechen werden, das Caetetu (Halsbandpekari) das erste Wildbret, das der Jaguar dem Menschen bringt, den seine Töchter heiraten wollen (Nim. 13, S. 150). Also eine Gruppe mit drei Transformationen:

	Jaguare	Mittelglied	Menschen
Ofaié (M 14)	männlich	Queixada	weiblich, freundlich
Tukuna (M 53)	weiblich, freundlich	Caetetu	männlich
Kayapo (M 8)	(weiblich, feindlich)	Caetetu	männlich

In beiden Mythen erscheint das Queixada, ob allein oder in Begleitung des Caetetu, am Schluß statt am Anfang. In M 8 hat das Queixada (= Pekari) die Funktion, das Baumwollgarn ins Dorf zu bringen, von dem man annehmen kann, daß es das Werk der Frau des Jaguars ist – aufgrund der Arbeitsteilung der Geschlechter und wie es im übrigen von M 9a bestätigt wird. Seine Vermittlung verdoppelt also diejenige, welche das Caetetu zu Beginn desselben Mythos ausübt. In M 9a wird ein Paar Caetetus sowie ein Paar Queixadas als Träger des Feuers vom Jaguar verworfen. Diese Erwähnung ist, lediglich aus Gründen der Ausschließung, um so bemerkenswerter, als sie sich in einer Variante findet, in der, wie wir betonten (S. 99 f.), die Frau des Jaguars viel weniger feindselig und ihr Gatte noch freundlicher ist als in den anderen Mythen der Gruppe. Die Zuhilfenahme eines vermittelnden Terminus wäre demnach überflüssig.

Um die Rolle des Caetetu zu rechtfertigen, genügt es nicht zu sagen, daß es sowohl den Jaguaren wie den Menschen als Nahrung dient, denn viele andere Wildarten erfüllen diese Bedingung ebensogut. Andere Mythen weisen den Weg zu einer Lösung.

M 15. Tenetehara: Ursprung der Wildschweine

Tupan (der Kultur-Heros) reiste in Begleitung seines Patensohnes. Sie kamen in ein Dorf, dessen Bewohner mit dem kleinen Knaben verwandt waren, und Tupan vertraute ihn ihnen an. Aber sie behandelten ihn sehr schlecht, und das Kind beklagte sich bei Tupan, als er zurückkehrte. Wütend befahl Tupan seinem Patensohn, Federn aufzusammeln und sie rings um das Dorf aufzuhäufen. Als genug davon da waren, zündete er sie an. Von den Flammen umzingelt, rannten die Bewohner hierhin und

dorthin, ohne entweichen zu können. Nach und nach wurde ihr Geschrei zu einem Grunzen, denn alle verwandelten sich in Pekaris und andere Wildschweine, und jene, denen es gelang, den Wald zu erreichen, wurden die Vorfahren der heutigen Wildschweine. Seinen Patensohn Marana ywa machte Tupan zum Herrn der Schweine. (Wagley-Galvão, S. 134)

M 16. Mundurucu: Ursprung der Wildschweine

Es war die trockene Jahreszeit, und alle Leute jagten im Wald. Der Demiurg Karusakaibé hatte sich mit seinem Sohn Korumtau in einem Unterschlupf etwas abseits des Hauptlagers niedergelassen. Zu jener Zeit kannte man noch kein anderes Wildbret als das Caetetu, und so jagten die Menschen ausschließlich dieses Tier, außer Karusakaibé, der den Inhambu¹ jagte. Und jeden Tag schickte er seinen Sohn zum Lager seiner Schwestern [»zu den Nachbarn«, Coudreau], um Inhambus gegen die von ihren Männern getöteten Caetetus einzutauschen. Unzufrieden mit diesem Verfahren, gerieten die Tanten des Knaben schließlich in Zorn und machten ihm Schande [indem sie ihm nur die Federn und die Häute zuwarfen; Tocantins, S. 86, und Coudreau; Kruse 3]. Weinend kam er nach Hause und erzählte seinem Vater, was ihm widerfahren war.

Karusakaibé befiehlt nun seinem Sohn, das Lager mit einer Mauer aus Federn zu umgeben, die oben ein Gewölbe bilden [während der Operation verwandelt sich der Knabe nacheinander in einen Vogel und eine Kröte, Kruse 3]. Dann wirft Karusakaibé Tabakrauch ins Innere. Die Bewohner werden davon benebelt, und als der Demiurg ihnen zuruft: »Eßt eure Nahrung«, glauben sie zu verstehen, daß er ihnen zu kopulieren befiehlt: »Und so gaben sie sich den Liebesakten hin, wobei sie ihr übliches Grunzen ausstießen.« Sie verwandeln sich alle in Wildschweine. Die Blätter, mit denen sie sich die Nasenlöcher zustopfen, um sich gegen den Rauch zu schützen, werden zu Rüsseln, und ihr Körper überzieht sich mit den Haaren, die Karusakaibé ihnen zuwirft, nachdem er sie dem Ameisenbär entlehnt hatte.

Die anderen Indianer, die im Dorf geblieben waren, wußten nichts vom Schicksal ihrer Gefährten. Jeden Tag begab sich Karusakaibé heimlich zu dem Federstall [»Berg der Schweine«, Kruse 3] und lockte ein Schwein durch die halbgeöffnete Tür, vor die er ein wenig Nahrung legte. Er tötete es mit dem Pfeil, schloß die Türe wieder zu und kehrte mit seinem Wild ins Dorf zurück.

In Abwesenheit des Helden entreißt Daiiru (der Betrüger) Korumtau das

¹ Ein Hühnervogel der Art *Grypturus* (vgl. oben, S. 104); einem anderen Mundurucu-Mythos (M 143) zufolge ist es ein minderwertiges Wildbret, das eine bittere Brühe ergibt.

Geheimnis des Geheges; doch aus Ungeschicklichkeit läßt er die Schweine alle entweichen . . . (Murphy, 1, S. 70–73)²

M 18. Kayapo-Kubenkranken: Ursprung der Wildschweine

Mit seinem Sohn etwas abseits lagernd, schickt der Kultur-Heros O'oimbré diesen zu seinen mütterlichen Verwandten, um sie um Mundvorrat zu bitten. Das Kind wird schlecht aufgenommen, und um sich zu rächen, bereitet O'oimbré einen Zauber aus Federn und Dornen und benutzt ihn dazu, alle Einwohner des Dorfes in Pekaris zu verwandeln. Sie bleiben in der Hütte eingeschlossen wie in einem Stall, aus dem Takaké, der Rivale und Schwager von O'oimbré, eines herausläßt (so wie im vorhergehenden Mythos) und es tötet. O'oimbré erhält von Takakés Sohn ein Geständnis, begibt sich zu dem Stall und befreit die Pekaris . . . (Métraux 8, S. 28 f.)

Diese Version (von der wir nur bestimmte Elemente wiedergegeben haben) interessiert uns besonders, da sie aus einem Gé-Stamm kommt und da die Mythen der Tenetehara und der Mundurucu (die periphere Tupi sind) sie verdeutlichen helfen. Die Mundurucu- und Kayapo-Mythen beschränken beide die Metamorphose auf die Pekaris oder Wildschweine \neq Caetetus. Der Rüssel der Pekaris ist – so heißt es in der Kayapo-Version – »viel länger«; die Mundurucu-Version fügt hinzu, daß die Caetetus schwarzes und kurzes, mit Weiß vermisches Haar haben, während das Haar der Wildschweine tiefschwarz und länger ist. Im übrigen heißt Queixada in der Timbira-Sprache /klu/, und der Terminus Caetetu wird durch einfaches Hinzufügen der Endung /-r/ gebildet (Vanzolini, S. 161).

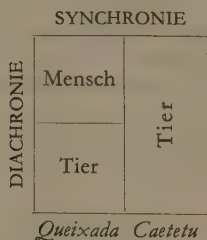
Also:

1. Caetetu: kürzerer Rüssel, kurzes weiß-meliertes Haar;
2. »Pekari« oder »Wildschwein«: längerer Rüssel, langes schwarzes Haar;

² Andere Mundurucu-Versionen in: Tocantins, S. 86 f. (von Coudreau wiedergegeben); Strömer, S. 137–144; Kruse 3, Bd. 46, S. 923 ff.; Apiaca-Version, Kruse 3, Bd. 47, S. 1011 f. Eine umgekehrte Version deutet sich in einem Warrau-Mythos aus Guayana (M 17) an, wo ein übernatürlicher Geist, Ehemann einer menschlichen Frau, seinen Schwägern Wildschweine schenkt; sie jagten nur Vögel (die sie »Wildschweine« nannten). Doch die ungeschickten Schwäger verwechselten die zahme mit der wilden Art, die das Kind des Geistes verschlingt. Seither sind die verstreuten Schweine schwer zu jagen (Roth 1, S. 186 f.). Für eine benachbarte Form desselben Mythos bei den Shipaia und den Mura vgl. Nim. 3, S. 1013 ff., und 10, S. 265 f.

was die oben vorgeschlagene Identifizierung bestätigt: 1. Halsbandpekari (*Dicotyles torquatus*); 2. weißlippiges Pekari (*D. labiatus*). Diese letztere Art, der die Mythen einen menschlichen Ursprung zuschreiben, ist »wild, lärmend, ein Herdentier; sie organisiert ihre Verteidigung kollektiv und kann dem Jäger gefährlichen Widerstand leisten« (Gilmore, S. 382).

Die drei Mythen ermöglichen das Verständnis der semantischen Stellung der beiden Arten: sie sind miteinander verbunden und einander entgegengesetzt innerhalb eines Paares, das besonders dazu geeignet ist, die Vermittlung zwischen menschlicher und tierischer Natur auszudrücken, da einer der Termini, wenn man so sagen darf, das Tier aus Bestimmung darstellt, während der andere Tier ist kraft Aufhebung einer ursprünglich menschlichen, aber durch ein asoziales Verhalten verleugneten Natur: die Vorfahren der Pekaris waren Menschen, die sich »unmenschlich« verhalten haben. Caetetus und Pekaris sind also Halb-Menschen: die ersten in der Synchronie, als tierische Hälfte eines Paares, deren andere Hälfte menschlichen Ursprungs ist; die zweiten in der Diachronie, da sie Menschen waren, bevor sie zur Animalität übergingen:



Wenn die Mundurucu- und Kayapo-Mythen, wie es der Fall sein könnte, die Erinnerung an eine heute verschwundene Jagdtechnik bewahrten, die darin bestand, Pekari-Herden in Gehege³ zu treiben, wo sie eingesperrt und ernährt wurden, um sie gemäß den Bedürfnissen nach und nach wieder herauszuholen, dann würde ein zweiter Gegensatz den ersten verdoppeln: Halb-Menschen auf der

³ Darauf weisen auch andere Mundurucu-Mythen hin (Murphy 1, S. 36; Kruse 3, Bd. 47, S. 1006) sowie ein »Amazonas«-Text (Barbosa Rodrigues, S. 47 f.).

Ebene des Mythos, wären die Pekaris auf der Ebene der techno-ökonomischen Tätigkeit halb-domestizierte Tiere. Dann müßte man annehmen, daß dieser zweite Aspekt den ersten erklärt und begründet.

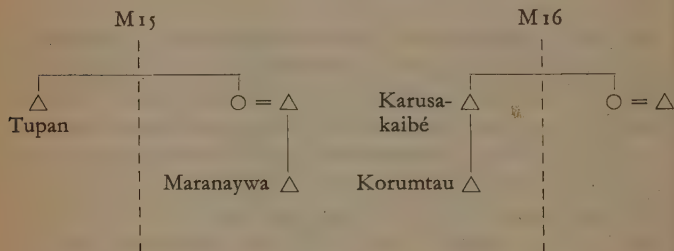
Doch wir brauchen uns nicht zu fragen, welches der Grund für die besondere Stellung ist, die die Indianer Zentralbrasiiliens den Tayassu-Arten einräumen: es genügt uns, diesen Terminus in einer so hinreichend großen Zahl von Kontexten permutiert zu haben, daß wir seinen semantischen Inhalt verstehen können. Wir wollen den Sinn bestimmen, nicht die Etymologie aufdecken. Abgesehen von günstigen, doch seltenen Gelegenheiten, wo die beiden Unternehmen sich decken, und die sich nicht antizipieren lassen, ist es ratsam, sie sorgfältig auseinanderzuhalten.

Hingegen bemerkt man, warum die Episode des Caetetu eher in einer Kayapo-Version (M 8) als in denen der anderen Gruppen auftaucht: bekanntlich sind die Kayapo-Versionen »stark« im Vergleich zu den anderen Versionen. Der Gegensatz zwischen den beiden polaren Termini – Mensch und Jaguar – wird hier mit unvergleichlichem Nachdruck hervorgehoben: die Schlußhaltung des Jaguars, »voller Haß auf alle Wesen und besonders auf die menschliche Gattung«, impliziert, daß er sich schon von Anfang abseits der Menschen befand. Ein einer so radikalen Trennung geweihtes Paar hätte sich nicht bilden können – auch nicht vorläufig – ohne das Eingreifen eines vermittelnden Terminus. Der Ofaié-Mythos (M 14), in dem der gleiche Vermittler funktioniert, ist ebenfalls eine »starke« Version, doch die endgültige Trennung berührt hier sowohl die menschliche, in einen Jaguar verwandelte und dann getötete Gattin wie ihren tierischen Mann, der für immer verschwindet, nachdem er ein furchterregendes Äußeres angelegt hat.

Andererseits, wenn die vorstehenden Analysen stimmen, müßten wir unsere ganz besondere Aufmerksamkeit auf die Verwandtschaftsbeziehungen richten, die von den Mythen vom Ursprung der Pekaris beschworen werden. Der Tenetehara-Mythos (M 15) ist kaum aufschlußreich, da er sich auf den Hinweis beschränkt, daß der Kultur-Heros einen Patensohn (»afilhado«) hat und mit dessen Eltern in Streit gerät. Wenn aber, wie es die Quelle vermuten läßt (Wagley-Galvão, S. 103), dieser Patensohn auch ein »Neffe« ist (Sohn der Schwester), dann ist die Beziehung zwischen dem

Demiurgen und den Eltern des Knaben die gleiche wie die in dem Mundurucu-Mythos (M 16) beschriebene, wo der Demiurg, diesmal mit seinem Sohn, sich den Schwestern des einen (Tanten des anderen) und deren Männern entgegenstellt. In dem Kayapo-Mythos (M 18) schickt der Held O'oimbré seinen Sohn zu den mütterlichen Verwandten um Nahrung betteln und streitet sich dann mit seinem Schwager Takaké, dem Mann seiner Schwester. Immer handelt es sich um einen Konflikt zwischen Verschwägerten, aber hier hört die Ähnlichkeit auch auf.

In der Tat wäre die Konstellation von Blutsverwandtschaft und Verschwägerung, wie sie in den Tenetehara- und Mundurucu-Mythen evoziert wird:

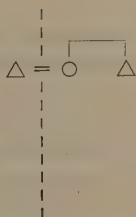


schwer vorstellbar bei den Kayapo, wo die innigsten Bande zwischen Bruder und Schwester bestehen, während ein latenter Antagonismus zwischen dem Ehemann und seiner Frau herrscht und sich auf die mütterliche Familie der letzteren erstreckt (Banner 2, S. 16). Dies scheint auch die Situation der Bororo zu Beginn der Evangelisationsperiode gewesen zu sein, wie es eine wichtige Passage aus dem ersten Buch von Colbacchini bezeugt: »Es ist den Männern einer Dynastie [= Hälfte] absolut verboten, mit den Frauen einer anderen Dynastie zu sprechen und zu lachen, desgleichen sie zu betrachten oder den Anschein zu erwecken, als bemerke man ihre Gegenwart. Diese Regel wird peinlich und gewissenhaft befolgt. Wie alt sie auch sein mögen, alle Männer, die auf ihrem Weg oder an irgendeinem anderen Ort einer oder mehreren Frauen begegneten, würden sich nicht nur in Bewegung setzen, wenn sie gerade stehen, sie würden auch vermeiden, sie anzusehen, oder in die entgegengesetzte Richtung schauen, so als wollten sie damit zeigen, daß sie

vor dem bloßen Risiko oder der Gelegenheit fliehen möchten, daß ihre Blicke sich kreuzen. Jeder Verstoß gegen diese traditionelle Vorschrift würde für außerordentlich schwerwiegend gehalten werden; der Schuldige würde die öffentliche Empörung hervorrufen und von allen getadelt werden, denn allgemein wird der Austausch eines Blickes oder eines Lächelns zwischen Personen zweierlei Geschlechts, die zu verschiedenen Dynastien gehören, als ein unmoralischer und schändlicher Akt angesehen.«

»Niemals lassen sich die Frauen einer Dynastie, während sie essen oder trinken, vor den Männern der anderen Dynastie sehen und umgekehrt. Aber es gibt kein vergleichbares Verbot unter Individuen, die zur selben Dynastie gehören, seien es Frauen oder Männer. Folglich kann man, sieht man eine Frau und einen Mann miteinander sprechen, unmittelbar darauf schließen, daß sie derselben dynastischen Schicht entstammen, denn selbst ein Ehemann und seine Frau beachten in der Öffentlichkeit die genannten Regeln, wenn auch weniger sorgfältig; es wäre jedoch schwer vorstellbar, daß ein Mann öffentlich mit seiner Frau spricht oder scherzt, daß er sie neben sich setzt oder daß sie zusammen sind, – es sei denn bei den Gelegenheiten, wo sie gemeinsam fortgehen, um Früchte, Knollen oder andere Produkte des Waldes zu suchen. Denn man erkennt dieser Art von Tätigkeit einen privaten Charakter zu.« (Colb. 1, S. 49 f.)

In solchen Gesellschaften kann man also postulieren, daß die theoretische Linie des Bruchs nicht zwischen Blutsverwandten, sondern zwischen Verschwägerten verläuft:



Genau dies geschieht in M 18, aber um den Preis einer anderen und bemerkenswerten Transformation.

Es gibt nämlich eine allgemeine Kongruenz zwischen dem Kultur-

Heroen-Paar der Mundurucu und dem Kayapo-Paar: Karusakaibé (Mundurucu) ist das Homolog von Takaké (Kayapo). Eine vergleichbare Beziehung besteht zwischen Daiïru (Mundurucu) und O'oimbré (Kayapo): beide sind Betrüger in Form von Tatus, die die gleichen Fehler begehen, für die gleichen Unfälle verantwortlich sind.

Aber wenn es sich um den Konflikt zwischen Verschwägerten handelt, der am Ursprung der Verwandlung der einen der beiden Gruppen in Schweine steht, vertauschen sich die Rollen. Gleichzeitig wie:

$$M_{16} \left[\overline{\triangle \overset{\#}{\circ}} = \triangle \right] \rightarrow M_{18} \left[\overline{\triangle \circ} \# \triangle \right]$$

macht der Demiurg dem Betrüger Platz. Bei den Mundurucu verwandelt Karusakaibé, von den Männern seiner Schwester beleidigt, diese in Schweine. Er ist also verantwortlich für den *Ursprung* der Wildschweine, während der Tatu-Held Daiïru für ihr Seltener-Werden oder ihren *Verlust* verantwortlich ist. In dem Kayapo-Mythos tritt der Tatu-Held O'oimbré an die Stelle des Demiurgen Takaké als Verantwortlicher für den Ursprung der Schweine, die selber durch die andere Gruppe von Verschwägerten repräsentiert sind.

In der Folge jedoch bleiben die Funktionen unverändert, so daß, scheinbar wenig logisch, der Kayapo-Mythos dem Helden O'oimbré zuerst den Ursprung der Schweine, dann ihren Verlust zuschreibt. Daher muß eine bizarre Erzählung konstruiert werden, in der O'oimbré die Dorfbewohner in Schweine verwandelt und sich gleich darauf so verhält, als habe er dieses Ereignis vergessen, während Takaké – der keinen Teil daran hatte – handelt, als wäre nur er davon unterrichtet. Dieser innere Widerspruch der Kayapo-Version zeigt, daß sie nur eine sekundäre Bearbeitung der Mundurucu-Version sein kann. Im Vergleich zu dieser, einer »geraden« Version, weist die der Kayapo eine doppelte Drehung auf, wobei die zweite Drehung bewirkt, daß die erste aufgehoben und der Parallelismus mit der Folge der Mundurucu-Erzählung wiederhergestellt wird (Abb. 5).

Es ist also möglich, die Kayapo-Version, indem man sie durch wechselseitige Annullierung ihrer Drehungen vereinfachte, auf die Mundurucu-Version zurückzuführen und folglich nur die Verbindung für

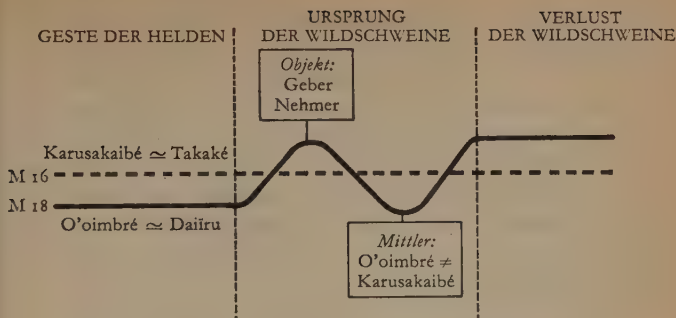


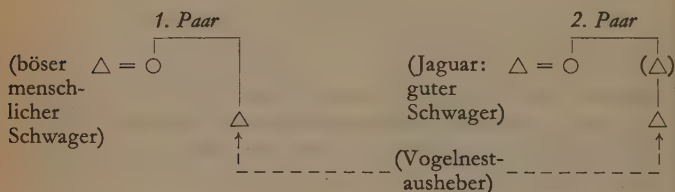
Abb. 5 – Beziehung zwischen Kayapo- und Mundurucu-Mythen

fundamental zu halten, die von dieser letzteren Version beschworen wird, die sich, erinnern wir uns, auf die schlechte Behandlung bezieht, der ein Bruder von Frauen seitens der Männer seiner Schwestern zum Opfer fällt (anders gesagt: ein »Geber von Frauen« wird von »Nehmern« geprellt).⁴

Nun liefert aber auch diesmal der Ofaié-Mythos (M 14) das fehlende Glied und bietet jetzt die Möglichkeit, die Gruppe der Mythen vom Ursprung der Wildschweine mit der der Mythen vom Ursprung des Küchenfeuers zu verknüpfen. M 14 betont nämlich, daß der Jaguar, so wie die künftigen Pekaris, gegenüber einer menschlichen Gruppe die Stellung eines Nehmers von Frauen innehat. Aber es ist ein wohlwollender Schwager, der den Menschen das Küchenfeuer – oder das gegrillte Fleisch – schenkt im Tausch gegen die Gattin, die er von ihnen bekommen hat, während die Wildschweine die tierische Verkörperung der übelwollenden Schwäger sind, die die Nahrung verweigern, um sie feilschen oder sie unfeierlich übergeben.

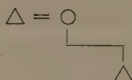
4 Wir lassen eine zu verkürzte Matako-Version beiseite (Métraux 3, S. 61). Die Cariri-Version werden wir später erörtern (S. 138 f.). Von den drei restlichen Versionen evozieren zwei (M 19: Cashinawa; Abreu, S. 187–196; M 21: Bororo; Colb. 3, S. 260) einen Konflikt – nicht zwischen Schwägern, sondern zwischen aktuellen oder virtuellen Ehegatten, mit der entsprechenden Transformation vom Mißbrauch des Koitus (in der Mundurucu-Version) in die Verweigerung des Koitus (Cashinawa) oder in Anti-Liebesverhalten (Bororo). Wir werden auf diese Transformation noch zurückkommen (S. 131, 140 f.). Einzig die letzte Version (Carib aus Guayana in: Ahlbrink, Art. »wireimo«) weist nicht ausdrücklich auf eine Verschwägerung hin; sie schreibt die Verwandlung einer Gruppe von Jägern in Wildschweine lediglich ihrer Gefräßigkeit zu.

Von nun an tritt die innere Kohärenz der Gé-Reihe »vom Vogelnestausheber« noch stärker hervor, als wir es vermuteten. Wir verstehen jetzt, daß alle Mythen dieser Gruppe nicht ein, sondern zwei Paare von Schwägern ins Spiel bringen: zuerst den Nestausheber (der ein Geber von Frauen ist) und den Mann seiner Schwester, dem er (ob absichtlich oder nicht) die kleinen Vögel verweigert; sodann denselben Nestausheber (jedoch als Botschafter der menschlichen Gattung handelnd) und den Jaguar, dem die Menschen eine Frau gegeben haben und der dafür der Menschheit das Feuer und die gekochte Nahrung überläßt:



Die menschliche Gattin des Jaguars muß also für die Menschheit unwiederbringlich verloren sein (= in einen Jaguar verwandelt im Ofaié-Mythos), da die Erfahrung zeigt, daß der Jaguar seinerseits nicht minder unwiederbringlich das Feuer und den Gebrauch des gekochten Fleisches verloren hat.

In dem Bororo-Mythos vom Vogelnestausheber (M 1) wird diese Stellung nur transformiert: ein Sohn weigert sich, seine Mutter seinem Vater zu überlassen (was in seinem inzestuösen Verhalten zum Ausdruck kommt), und der Vater rächt sich auf die gleiche Weise, wie sich in den Gé-Mythen der ältere der Schwäger an dem jüngeren rächt (der sich weigert, ihm die kleinen Vögel zu überlassen):



Berücksichtigt man, daß die Filiation bei den Bororo offen matrilinear ist, dann sieht man, daß die Grundsituation unverändert geblieben ist: der Sohn gehört nicht zur Gruppe des Vaters, er gehört

zur Gruppe seiner Verschwägerten. Indem der Mythos implizit das Prinzip der Filiation ins Spiel bringt, zieht er also folgende Transformation nach sich:

$$\left[\begin{array}{c} \text{II} \\ \text{II} \\ \Delta \quad (\bigcirc) = \Delta \end{array} \right] \rightarrow \left[\begin{array}{c} \text{II} \\ (\Delta) \quad \bigcirc \neq \Delta \end{array} \right],$$

und diese ist mit jener kongruent, die wir in dem Mythos vom Ursprung der Wildschweine enthüllt haben, wenn man von der Mundurucu-Version zu den Kayapo- und Bororo-Versionen geht (S. 125, Fn. 4).

Im Fall der Bororo, deren gesellschaftliche Institutionen vollständiger als anderswo in allgemeinem Einklang mit dem matrilinearen Prinzip zu stehen scheinen, das sie beseelt, stammt die Transformation, wie wir gesagt haben, daher, daß der Referenzmythos dazu zwingt, die matrilineare Filiationsregel zu evozieren, im Gegensatz zu den Gé-Mythen M 8 bis M 12, die die Verwandtschaftsbande der beiden männlichen Protagonisten allein durch Verschwägerung definieren. Bei den Kayapo-Kubenkranken, die ebenso entschieden matriloal sind wie die Bororo, jedoch ohne exogame Hälften und vielleicht sogar ohne unilineare Filiationsregel (Dreyfus), wird die Transformation von dem Begriff des matriloalen Wohnsitzes bestimmt, wie es M 18 zeigt, wenn er von zwei aufeinanderfolgenden Streitigkeiten statt nur von einer spricht: die erste zwischen dem Sohn von O'oimbré und den Männern des *ngobé* (Métraux 8, S. 28), um zu erklären, daß der Sohn und der Vater (im Männerhaus solidarisch) sich außerhalb des Dorfes niedergelassen haben – anders gesagt, daß sie auch dem matriloalen Wohnsitz entgangen sind; und die zweite zwischen dem Sohn und seinen »mütterlichen Verwandten«, leichter vorstellbar, wenn er bereits von ihnen getrennt ist. Auf nicht weniger logische Weise, die auch mit der Verwechslung der Funktion des Demiurgen mit der des Betrügers zusammenhängt, ist die Gestalt des Kindes in M 18 ebenfalls verdoppelt.

Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn die Bororo, in systematischer Umkehrung des Inhalts, das Thema der Beziehungen zwischen Verschwägerten behandeln:

M 20. Bororo: Ursprung der kulturellen Güter

Einst waren die Männer des Bokodori-Clans (Cera-Hälfte) übernatürliche Geister, die fröhlich in ihren Hütten aus Flaum und Federn, Aranester genannt, lebten. Wenn es sie nach etwas verlangte, sandten sie einen ihrer jüngeren Brüder zu seiner Schwester, damit sie es von ihrem Mann erhalte.

So gaben sie einmal ihren Wunsch nach Honig kund; der Honig, den ihr Schwager ihnen in seiner Hütte anbot, war dickflüssig und voller Schaum, weil er mit seiner Frau geschlafen hatte, bevor er ihn ernten ging.

Die Brüder der Frau zogen sich beleidigt zurück und beschlossen, auf dem Grund des Wassers nach dem Stein zu suchen, mit dem sie die Palmnußschalen und Muscheln durchstoßen konnten: ein technisches Mittel zur Herstellung von Schmuckstücken wie Ohrringen und Ketten. Endlich fanden sie den Stein und brachten mit ihm ihre Bohrarbeit glücklich zu Ende. Der Erfolg entriß ihnen ein siegreiches Lachen, das unterschieden war von dem Lachen, das eine profane Freude ausdrückt. Dieses »gezwungene Lachen« oder »opferbereite Lachen« wird »Lachen der Seelen« genannt. Die Redewendung bezeichnet auch einen rituellen Gesang, der dem Bokodori-Clan gehört [vgl. E.B., Bd. I, S. 114].

Neugierig, die Ursache für diese schon von fern vernehmbaren Schreie zu erfahren, spionierte die Frau ihren Brüdern nach und verletzt damit das ihr auferlegte Verbot, ins Innere der Federhütte zu schauen. Nach einem solchen Affront beschließen die Bokodori, zu verschwinden. Zuvor teilen sie feierlich die Schmuckstücke unter den Linien auf, die das Privileg jeder einzelnen werden sollten, und stürzen sich dann gemeinsam in einen brennenden Holzstoß (außer ihren schon verheirateten Eltern, die die Rasse fortpflanzen sollten).

Kaum zu Asche geworden, verwandeln sie sich in Vögel: roter Ara, gelber Ara, Falke, Sperber, Reiher. Die anderen Dorfbewohner beschließen, einen so schauerlichen Ort zu verlassen. Nur die Schwester kehrt regelmäßig an die Stätte des Opfers zurück, wo sie die Pflanzen sammelt, die aus der Asche gesprossen sind: Urucu, Baumwolle und Kürbisse, die sie unter die Ihrigen verteilt. (Cruz 2, S. 159–164)

Es liegt auf der Hand, daß dieser Mythos, so wie die Mythen vom Ursprung der Wildschweine, Beziehungen zwischen Verschwägerten beschwört. Er entwickelt sich auf dieselbe Art und Weise: indem er die gleiche Syntax, wenn auch mit anderen »Wörtern«, verwendet. Auch wohnen die beiden Typen von Schwägern in einiger Entfernung voneinander; diesmal aber werden die Geber von Frauen mit Vögeln gleichgestellt (und nicht mit Vogeljägern); sie sind unver-

heiratet und wohnen selber in den Federhütten, in denen sie ein paradiesisches Dasein führen, anstatt verheiratete Leute – ihre Schwestern und Schwäger – in einer solchen Hütte gefangen zu halten, damit sie den Folgen eines Fluchs erliegen.

In unserem Mythos, wie auch in denen, die sich auf die Wildschweine beziehen, hoffen die Geber von Frauen auf Nahrungslieferungen seitens der Nehmer: Fleisch oder Honig. Aber während z. B. in M 16 die Verweigerung dieser Lieferung (oder ihre unfreiwillige Überlassung) zunächst eine zügellose sexuelle Tätigkeit der Schuldigen nach sich zieht, der ihre Umwandlung in Schweine folgt, geschieht hier das Gegenteil: die sexuelle Aktivität, die während der Honigernte verboten ist, zieht etwas nach sich, was einer Verweigerung der Lieferung gleichkommt (da diese in ungenießbarem Honig besteht), gefolgt von der Verwandlung der Opfer (und nicht mehr der Schuldigen) zuerst in Kultur-Heroen, die Erfinder der Schmuckstücke und ihrer Herstellungstechnik, sodann durch Auto-dafé in Vögel, deren Farben nun schöner und leuchtender werden (also besser geeignet sind, als Material für den Schmuck zu dienen). Wie erinnerlich, behielten jedoch in der Gruppe der Mythen über die Wildschweine die Geber von Frauen ihre menschliche Natur und verwandelten ihre Schwäger – Gefangene ihrer verräucherten Hütte – in Schweine, deren Funktion eine natürliche ist (als Nahrung zu dienen), und nicht eine kulturelle. Nur das Gerüst bleibt unverändert, nach der Formel:

$$\begin{array}{ccccc} & \text{M 20} & & \text{M 16} & \\ (\text{Geber : Nehmer}) & :: & (\text{Vögel : Menschen}) :: & (\text{Menschen :} \\ & & & \text{Schweine}) \end{array}$$

Man kann auch bemerken, daß die Schwagerbeziehung in Form eines Gegensatzes begrifflich gefaßt wird: Natur/Kultur, jedoch immer unter dem Gesichtspunkt der Geber von Frauen: die Nehmer von Frauen sind nur dann Menschen, wenn die Geber selbst Geister sind. Sonst sind sie Tiere: Jaguar oder Schwein. Jaguar, wenn die Natur zur Kultur tendiert, denn der Jaguar ist ein Schwager, der sich höflich benimmt und den Menschen die Künste der Zivilisation schenkt; Schwein, wenn die Kultur zur Natur verkommt, denn die Wildschweine sind ehemalige Menschen, die sich gemein verhielten und die, anstatt die Alltagskost ihrer Schwäger zu verbessern (im Tausch gegen die erhaltenen Gattinnen), nichts Eiligeres

zu tun hatten, als sich ihrer sexuell zu erfreuen; anders gesagt: gemäß der Natur zu nehmen, statt gemäß der Kultur zu geben.

Die Analyse von M 20 bestätigt, daß, gemäß unserer Hypothese, der Bororo-Mythos den Code der entsprechenden Gé- und Tupi-Mythen wahr (M 15, M 16, M 18), wenn auch zum Preis einer Verdrehung der Botschaft, die den Ursprung einiger kultureller, einem bestimmten Clan eigentümlicher Güter betrifft, anstatt einer Nahrungsquelle, die von einer ebenfalls bestimmten natürlichen Tierart repräsentiert wird. Desgleichen läßt sich verifizieren, daß ein Bororo-Mythos vom Ursprung der Wildschweine, diesmal um dieselbe Botschaft zu übermitteln, zu einem modifizierten Code greifen muß:

M 21. Bororo: Ursprung der Wildschweine

Tag für Tag gingen die Männer auf Fischfang und brachten nichts nach Hause. Traurig kehrten sie ins Dorf zurück, nicht nur weil sie mit leeren Händen kamen, sondern auch weil ihre Frauen sie schief ansahen und mißmutig empfingen. Sie gingen sogar soweit, ihren Männern Trotz zu bieten. Und so verkündeten die Frauen eines Tages, daß sie selber fischen wollten. Aber in Wirklichkeit begnügten sie sich damit, die Fischottern herbeizurufen, die an ihrer Stelle tauchten und Fische fingen. Die Frauen gingen mit Fischen beladen nach Hause, und jedesmal, wenn die Männer ihre Revanche nehmen wollten, brachten sie nichts mit.

Nach einer gewissen Zeit schöpften die Männer Verdacht. Sie spionierten den Frauen nach mit Hilfe eines Vogels, der sie von dem Treiben unterrichtete. Am folgenden Tag begaben sich die Männer zum Fluß, riefen die Fischottern und erwürgten sie einen nach dem anderen. Nur einer entkam. Jetzt waren die Männer an der Reihe, ihre Frauen zu verhöhnen, die nichts mehr fingen. Und so wollten diese sich rächen. Sie kredenzten den Männern ein Getränk aus den Piqui-Früchten (*Caryocar* sp.), von denen sie mit Absicht nicht die zahllosen Stacheln entfernt hatten, die den Kern umgeben.⁵ Nach Atem ringend wegen der Stacheln, die ihnen quer in der Kehle steckenblieben, grunzten die Männer: »ú, ú, ú, ú«; und sie verwandelten sich in Wildschweine, deren Schrei das ist. (Colb. 3, S. 259 f.)

5 »... Der Pikia ... hat dicke, genießbare Früchte, die innen zwischen Fruchtfleisch und Kern eine Leere aufweisen; der Kern ist mit Stacheln gespickt, die, wenn sie in die Haut dringen, ernsthafte Wunden verursachen« (Bates, S. 203). Wir lassen eine im Jahre 1917 gesammelte Version (Rondon, S. 167–170) beiseite; sie ist zwar in gewissen Punkten deutlicher, hat jedoch so wie die anderen Mythen desselben Werkes zu empfindliche Lücken, wodurch sie in Ermangelung einer philologischen und kritischen Untersuchung des Eingeborenentextes praktisch unbrauchbar sind.

Demnach läßt sich die Gesamtheit der folgenden Eigenschaften nachprüfen:

1. Bei den Bororo erscheint der Ursprung der Wildschweine (M 21) als eine Funktion der Trennung:

$$(\bigcirc \neq \triangle).$$

2. Die umgekehrte Trennung

$$\left(\overline{\triangle} \overset{//}{=} \bigcirc = \triangle \right),$$

die bei den Mundurucu den Ursprung der Wildschweine leitete, zieht bei den Bororo (M 20) den Ursprung der kulturellen Güter nach sich (\neq Wildschweine, natürlicher Reichtum).

3. Als man

$$M_{16} \left[\left(\overline{\triangle} \overset{//}{=} \bigcirc \right) \rightarrow (\text{Ursprung der Wildschweine}) \right]$$

hatte, realisierte sich der soziologische Gegensatz zwischen den polaren Termini (Geber von Frauen, Nehmer von Frauen) in der Form:

schlechte (Vogel-) Jäger/gute (Caetetu-) Jäger.

Wenn man

$$M_{21} \left[(\bigcirc \neq \triangle) \rightarrow (\text{Ursprung der Wildschweine}) \right]$$

hat, realisiert sich der soziologische Gegensatz (diesmal von Mann und Frau) in der Form:

schlechte Fischer/gute Fischerinnen.

Also:

$$a) \left[\begin{matrix} M_{16} \\ (</>) \end{matrix} \right] \rightarrow \left[\begin{matrix} M_{21} \\ (0/1) \end{matrix} \right],$$

d. h. eine Verstärkung des Gegensatzes, da der Geber von Frauen aus M 16 immerhin Wild tötet (wenngleich minderwertigeres als

seine Schwäger), während die Ehemänner aus M 21 überhaupt nichts fangen; und

$$b) \left[\begin{matrix} M_{16} \\ (\text{Wild} \equiv \text{Luft U Erde}) \end{matrix} \right] \rightarrow \left[\begin{matrix} M_{21} \\ (\text{Wild} \equiv \text{Wasser}) \end{matrix} \right].$$

Desgleichen ergibt sich für

$$\left[\begin{matrix} \text{Mundurucu} \\ (\triangle \text{ --- } \overset{//}{\text{---}} \text{---} \bigcirc = \triangle) \end{matrix} \right] // \left[\begin{matrix} \text{Bororo} \\ (\bigcirc \neq \triangle) \end{matrix} \right]:$$

$$\left[\begin{matrix} M_{16} \\ (\text{Geber von} = \text{Vogel-} \\ \text{Frauen} \quad \text{jäger}) \end{matrix} \right] // \left[\begin{matrix} M_{21} \\ (\text{Frauen} = \text{Fischerinnen}) \end{matrix} \right],$$

und wir werden später sehen (S. 344 ff.), daß sich, symmetrisch dazu, für

$$\left[\begin{matrix} \text{Bororo} \\ (\triangle \text{ --- } \overset{//}{\text{---}} \text{---} \bigcirc = \triangle) \end{matrix} \right] // \left[\begin{matrix} \text{Mundurucu etc.} \\ (\bigcirc \neq \triangle) \end{matrix} \right]$$

ergeben wird:

$$\left[\begin{matrix} M_{20} \\ (\text{Geber von} = \text{Vögel}) \\ \text{Frauen} \end{matrix} \right] // \left[\begin{matrix} M_{150} \\ (\text{Frauen} = \text{Fische}) \end{matrix} \right]$$

4. Die obige Transformation:

$$\left[\begin{matrix} M_{16} \\ (\text{Wild} \equiv \text{Luft U Erde}) \end{matrix} \right] \rightarrow \left[\begin{matrix} M_{21} \\ (\text{Wild} \equiv \text{Wasser}) \end{matrix} \right]$$

kann weiter entwickelt werden:

$$\begin{aligned} & \left[\begin{matrix} M_{16} \\ (\text{natürliche Reichtümer} \equiv \text{Luft U Erde}) \end{matrix} \right] \\ & \rightarrow \left[\begin{matrix} M_{20} \\ (\text{Kulturgüter} \equiv \text{Wasser U Luft}) \end{matrix} \right] \\ & \rightarrow \left[\begin{matrix} M_{21} \\ (\text{natürliche Reichtümer} = \text{Wasser U Erde}) \end{matrix} \right]; \end{aligned}$$

anders gesagt: in M 20 »fischen« die Männer in dem Fluß das Instrument der Kultur (den Steinbohrer), verwandeln sich dann in Vögel, von denen die Schmuckfedern stammen, so wie in M 21 die Frauen den Fisch fangen und dann die Männer in Schweine verwandeln.

Zudem handeln die »Fischer« von M 20 als übernatürliche Geister (die »Seelen«, deren »Lachen« sie inaugurieren), während die Fischerinnen von M 21 mit Hilfe der Fischottern, natürlicher Wesen, handeln.

5. Schließlich haben alle diese Operationen ihr Äquivalent auf der Ebene des akustischen Codes:

$$a) \text{ M 16: } \left(\begin{array}{c} \text{Ursprung der} \\ \text{Wildschweine} \end{array} \right) = f \left(\begin{array}{c} \text{verliebte} \\ \text{Schreie} \end{array} \cup \begin{array}{c} \text{tierisches} \\ \text{Knurren} \end{array} \right);$$

$$b) \text{ M 20: } \left(\begin{array}{c} \text{Ursprung der} \\ \text{Kulturgüter} \end{array} \right) = f \left(\begin{array}{c} \text{heiliges} \\ \text{Lachen} \end{array} // \begin{array}{c} \text{profanes} \\ \text{Lachen} \end{array} \right);$$

$$c) \text{ M 21: } \left(\begin{array}{c} \text{Ursprung der} \\ \text{Wildschweine} \end{array} \right) = f \left(\begin{array}{c} \text{tierisches} \\ \text{Knurren} \end{array} // \begin{array}{c} \text{verliebte} \\ \text{Schreie} \end{array} \right);$$

da die Verwandlung der Menschen in Schweine in M 21 – umgekehrt zu dem, was in M 16 geschieht – aus einer Trennung von aneinandergeratenden Ehegatten resultiert und nicht aus ihrer fleischlichen Vereinigung.

Wir wollen hier kurz innehalten und unser Vorgehen überdenken. Wir haben damit begonnen, ein Detail-Problem zu stellen: das der Rolle des Caetetu in M 8, erhärtet durch die Erwähnung eines Queixada zu Anfang von M 14, der wie jener ein Mythos vom Ursprung der Küche ist. Unsere Frage nach der semantischen Stellung der Wildschweine führte uns zur Untersuchung der Mythen vom Ursprung dieser Tiere. Die Analyse dieser Mythen legte zwei Schlußfolgerungen nahe: einerseits besteht in gewisser Hinsicht (der der Schwagerbeziehungen) eine Isomorphie zwischen den Mythen der ersten Gruppe (Ursprung der Küche) und denen der zweiten (Ursprung der Schweine); andererseits vervollständigen und bilden die beiden immer noch isomorphen und daher supplementären Gruppen das, was man, um ihre Idealform hervorzuheben, ein Meta-System nennen könnte. (Abb. 6)

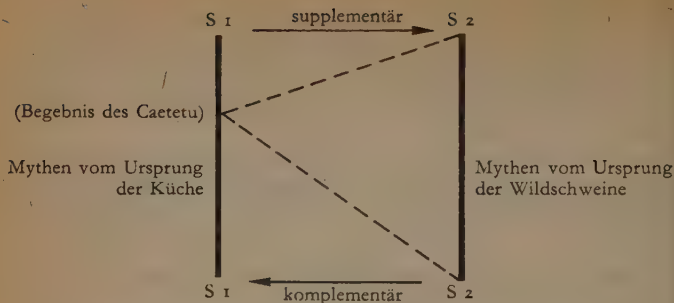


Abb. 6 – Mythen über die Küche (gekochte Nahrung) und Mythen über das Fleisch (rohe Nahrung)

Dieses Meta-System bezieht sich auf die Lage des Gebers von Frauen, d. h. auf den Menschen, der eine Schwester oder Tochter besitzt und dazu verdammt ist, Bande zu Wesen anzuknüpfen, deren Natur ihm auf die seine nicht zurückführbar erscheint. Immer mit Tieren gleichgestellt, verteilen sich diese Wesen auf zwei Kategorien: die des Jaguars, eines gütigen und hilfreichen Schwagers, Gebers der Künste der Zivilisation; und die des Wildschweins, eines böartigen Schwagers, nur *sub specie naturae* brauchbar: als Wildbret (da es sogar unmöglich war, ihn zu zähmen).⁶

6 Die Eingeborenensfolklore Brasiliens sowie die der Bauern im Innern des Landes zeigt, daß die Wildschweinhorde (Queixada) weit mehr gefürchtet werden (und auch tatsächlich gefährlicher sind) als der Jaguar. Dieser kann nur selten für andere Unfälle verantwortlich gemacht werden als für solche, die durch die Unbesonnenheit des Jägers eingetreten sind (Ihering, Bd. 37, S. 346).

»Entgegen dem allgemeinen Volksglauben«, bemerkt ein Spezialist für Kolumbien, »bedeutet der Jaguar ... keine wirkliche Gefahr für den Menschen, den er nie als erster angreift. Die Indianer wissen das durch unmittelbare Erfahrung, denn sie kennen die Tiere des Waldes weit besser als wir.« Und wenn derselbe Autor die Bedeutung des Jaguars in der Mythologie zu erklären sucht, unterstreicht er dessen nächtlichen Charakter, der ihn der Eule und der Fledermaus annähert. Der Jaguar ist auch groß und stark, er beherrscht und frisst die anderen Tiere; außerdem sind die Tiere, die er verzehrt, dieselben, die dem Menschen als Nahrung dienen: Tapir, Hirsch, Wildschwein, kleine Nagetiere, Rinder. Der Jaguar ist für den Menschen ein aufgrund seiner Stärke, seiner Gewandtheit, der Schärfe seiner Augen und seiner Nase gefürchteter Konkurrent (Reichel-Dolmatoff, Bd. I, S. 266 f.). Der Jaguar erscheint also weit eher als ein »Rivale« des Menschen denn als ein »Fresser« von Menschen. Diese letztere Rolle hat, wenn sie ihm von den Mythen zugeschrieben wird, vor allem den Wert eines metaphorischen Ausdrucks der anderen.

Diese Ergebnisse sind zunächst von theoretischem Interesse. Das Detail, von dem wir ausgegangen waren, gehört zum Inhalt, und im Verlauf unseres Vorgehens hat sich dieser Inhalt gleichsam umgekehrt: er ist eine Form geworden. Wir verstehen nun, daß Inhalt und Form in der strukturalen Analyse keine unterschiedenen Entitäten sind, sondern komplementäre Standpunkte, die man zur Vertiefung ein und desselben Objekts einnehmen muß. Zudem hat sich der Inhalt nicht nur in Form verwandelt; anfangs ein bloßes Detail, hat es sich zu einem System vom selben Typus und derselben Größenordnung ausgeweitet wie das Ausgangssystem, das es zuerst als eines seiner Elemente enthielt.

Schließlich weisen die beiden mythischen Systeme (Gruppe des Vogelnestaushebers einerseits, Gruppe vom Ursprung der Wildschweine andererseits) zwei Typen von Beziehungen untereinander auf: teilweise sind sie isomorph und supplementär, da sie das Problem der matrimonialen Verschwägerung stellen, teilweise sind sie heteromorph und komplementär, da jedes nur einen Aspekt der matrimonialen Verschwägerung im Auge hat.

Gehen wir einen Schritt weiter und begeben wir uns entschlossen auf die Ebene des Meta-Systems, das die beiden Systeme S 1 und S 2 nach Art eines Diptychons zusammenfaßt, wo der Geber von Frauen (der ihr gemeinsamer Terminus ist) abwechselnd seine beiden möglichen Typen von Schwägern ins Auge faßt: zu seiner Linken den guten Jaguar, zu seiner Rechten das böse Schwein. In den vorstehenden Abschnitten haben wir die Regeln aufgedeckt, die es erlauben, eine Szene in eine andere Szene oder, wenn man lieber will, S 1 (Mythen, deren Held ein Vogelnestausheber ist) in S 2 (Mythen vom Ursprung der Schweine) umzuwandeln. Unsere Beweisführung gewönne entscheidende Gültigkeit, wenn es möglich wäre, den Gang noch einmal zu machen, diesmal jedoch in der anderen Richtung, nämlich ausgehend von den Mythen vom Ursprung des Jaguars zurück zum Nestaushaber. Dies wollen wir nun versuchen.

M 22. Matako: Ursprung des Jaguars

Ein Mann ging einmal mit seiner Frau auf Fischfang. Er kletterte auf einen Baum, um Papageien zu fangen, die er dann seiner Gefährtin hinunterwarf. Diese aber verschlang sie. »Warum frißt du die Papageien?« fragte er. Sobald er wieder unten war, brach sie ihm das Genick mit ihren

Zähnen. Als sie ins Dorf zurückkehrte, liefen ihre Kinder herbei und wollten sehen, was sie mitbrachte. Sie zeigte ihnen das Haupt ihres Vaters und behauptete, es sei der Kopf eines Tatu. In der Nacht fraß sie ihre Kinder und ging in den Busch. Sie hatte sich in einen Jaguar verwandelt. Die Jaguare sind Frauen. (Métraux 3, S. 60 f.)

M 23. Toba-Pilaga: Ursprung des Tabaks

Eine Frau und ihr Gatte gingen eines Tages auf die Suche nach Papageien (*Myopsitta monachus*). Der Mann kletterte auf einen Baum, auf dem sich mehrere Nester befanden, und warf seiner Frau etwa dreißig junge Vögel hinunter. Er bemerkte, daß die Frau sie verschlang. Von Furcht ergriffen, packte er einen größeren Vogel, warf ihn hinunter und sagte: »Paß auf, er ist jung, aber er kann fliegen!«

Die Frau rannte hinter dem Vogel her, und der Mann benutzte die Gelegenheit, um hinabzusteigen und zu entfliehen; er hatte Angst, selber gefressen zu werden. Doch seine Frau verfolgte ihn und tötete ihn, als sie ihn eingeholt hatte. Dann schnitt sie ihm den Kopf ab und steckte ihn in einen Sack und sättigte sich solange am übrigen Körper, bis ihr Bauch voll war.

Kaum ist die Frau ins Dorf zurückgekehrt, bekommt sie Durst. Bevor sie zur Quelle geht, die etwas entfernt liegt, schärft sie ihren fünf Kindern ein, den Sack nicht anzufassen. Doch das Jüngste schaut eilig hinein, alarmiert die anderen, die ihren Vater wiedererkennen. Das verständigte Dorf gerät in Aufregung, und alle ergreifen die Flucht. Als die zurückkehrende Mutter sich wundert, daß das Dorf leer ist, erklären sie ihr, daß die Bewohner fortgegangen seien, nachdem sie sie beschimpft hätten. Aus Scham über ihre Bosheit seien sie geflohen.

Empört will die Frau ihre Kinder rächen, und sie verfolgt die Dorfbewohner. Sie holt sie ein, richtet ein Blutbad unter ihnen an, verschlingt ihre Opfer an Ort und Stelle. Die gleiche Episode wiederholt sich mehrere Male. Entsetzt über dieses blutrünstige Hin und Her wollen die Kinder flüchten. »Rührt euch nicht«, sagt die Mutter, »oder ich fresse euch auf.« Die Kinder flehen um Gnade. »Nicht doch, habt keine Angst«, antwortet sie. Niemandem gelang es, sie zu töten; und das Gerücht verbreitete sich, daß es eine Jaguarfrau gebe.

Heimlich graben die Kinder eine Grube, die sie mit Blattwerk verdecken. Sie ergreifen die Flucht, als ihre Mutter verkündet, daß nun sie an der Reihe seien, gefressen zu werden. Sie nimmt die Verfolgung auf und fällt in die Falle. Die Kinder suchen Hilfe bei Carancho (dem Kultur-Heroen: einem Falkenvogel, *Polyborus plancus*, der sowohl von Raub wie von Aas lebt, vgl. Ihering), der ihnen den Rat gibt, einen Baumstamm auszuhöhlen (*Chorisia insignis*) und sich darin zusammen mit ihm zu verstecken.

Die Jaguarfrau versucht, den Baum mit ihren Krallen zu zerfetzen, doch bleiben diese im Holz stecken. Carancho braucht nur noch herauszukommen und sie zu töten. Man verbrennt den Kadaver auf einem Holzstoß. Vier oder fünf Tage später sprießt eine Pflanze aus der Asche. So kam der Tabak ans Licht.

Aus den Krallen fertigte man Halsbänder für die Hunde, und man schickte sie in alle Dörfer, damit niemand den Tod der Jaguarfrau in Zweifel zöge. (Métraux 5, S. 60 ff.)

Eine andere Version präzisiert, daß die Jaguar-Frau den Mann einer Gefährtin verführt habe (l.c., S. 62 ff.).

M 24. Tereno: Ursprung des Tabaks

Es war einmal eine Frau, die war Zauberin. Sie beschmutzte mit ihrem Menstruationsblut die Karaguata-Pflanzen (eine Bromelienart, deren mittlere Blätter an der Wurzel rot gefleckt sind) und gab sie dann ihrem Mann zu essen. Von seinem Sohn unterrichtet, verkündet der Mann, daß er in den Busch gehe, um Honig zu holen.

Nachdem er die Sohlen seiner Sandalen gegeneinandergeschlagen hatte, »um den Honig leichter zu finden«, entdeckte er am Fuß eines Baumes einen Bienenstock und dicht daneben eine Schlange. Den reinen Honig hob er für seinen Sohn auf, für seine Frau bereitete er ein Gemisch aus Honig und dem Fleisch des Schlangenenbryos, das er aus dem Bauch der getöteten Schlange herausgezogen hatte.

Kaum hat die Frau ihre Portion zu essen begonnen, fängt ihr Körper zu jucken an. Sich kratzend, verkündet sie ihrem Mann, daß sie ihn verschlingen werde. Der Mann flüchtet, klettert auf einen Baum, wo Papageien nisten. Er besänftigt die Menschenfresserin für den Augenblick, indem er ihr nacheinander drei kleine Vögel hinunterwirft, die in dem Nest lagen. Während sie dem größten nachläuft, der ihr davonflattern will, rettet sich ihr Mann zu einer Fallgrube, die er selbst gemacht hatte, um wilde Tiere zu fangen. Er weicht ihr aus, aber die Frau fällt hinein und kommt dabei um.

Der Mann schüttet die Grube zu und bewacht sie. Eine unbekannte Vegetation beginnt zu sprießen. Neugierig trocknet der Mann die Blätter an der Sonne; in der Nacht raucht er sie heimlich. Seine Gefährten entdecken ihn und fragen ihn aus. Auf diese Weise kamen die Menschen in den Besitz des Tabaks. (Baldus 3, S. 220 f.; 4, S. 133)

Diese Gruppe von Mythen des Gran Chaco wirft sehr komplexe Probleme auf, denen wir im Laufe dieser Arbeit noch öfters begeg-

nen werden. Im Augenblick wollen wir uns auf jene beschränken, die die Beweisführung unmittelbar betreffen.

Zunächst ist zu bemerken, daß sich die Gruppe bald auf den Ursprung des Jaguars, bald auf den des Tabaks, bald auf beide zusammen bezieht. Für sich genommen, schafft der Tabak eine Verbindung mit den Mythen vom Ursprung der Wildschweine, wo er eine entscheidende Rolle spielt und die in dieser Hinsicht wie folgt geordnet werden können:

$$\begin{aligned}
 T \\
 (\text{Menschen} \rightarrow \text{Schweine}) &= \begin{aligned} &f^1 \\ &(\text{Tabakrauch, M 16}), \\ &f^2 \\ &(\text{Federnrauch, M 15}), \\ &f^3 \\ &(\text{Federzauber, M 18}). \end{aligned}
 \end{aligned}$$

Daß in dieser Reihe die volle signifikante Funktion wirklich zum Tabakrauch gehört, resultiert aus einer bestimmten – der einzig logisch befriedigenden – Art, die Reihe anzuordnen, sodann aus dem abgeleiteten Charakter von M 18 im Vergleich zu M 16, der schon einmal unabhängig davon festgestellt wurde; schließlich und vor allem aus der Cariri-Version, die wir für diese Gelegenheit aufgespart haben.

M 25. Cariri: Ursprung der Wildschweine und des Tabaks

Zur Zeit, als der Demiurg bei den Menschen lebte, baten diese ihn, sie einmal Wildschweine kosten zu lassen, die es noch nicht gab. Der Großvater (Name des Demiurgen) nutzte die Gelegenheit, daß alle Indianer abwesend, nur die Kinder von weniger als zehn Jahren im Dorf geblieben waren, um diese in Frischlinge zu verwandeln. Als die Indianer zurückkamen, gab er ihnen den Rat, auf die Jagd zu gehen, und er ließ gleichzeitig alle Frischlinge mit Hilfe eines großen Baumes zum Himmel steigen. Die Männer, die dies sahen, folgten den Frischlingen und töteten sie, als sie im Himmel ankamen. Der Demiurg befahl nun den Ameisen, den Baum zu fällen, und die Kröten bauten mit ihren Leibern einen Wall dafür. Deshalb haben sie noch heute eine wulstige Rückenhaul, eine Folge der Stiche, die sie erlitten haben.

Den Ameisen gelang es, den Baum zu fällen. Da die Indianer nun nicht mehr herunterkonnten, knüpften sie ihre Gürtel aneinander, um einen Strick daraus zu machen. Aber er war zu kurz, und sie fielen einer nach dem anderen auf die Erde und brachen sich die Knochen: »Deshalb sind unsere Hände und Füße an so vielen Stellen gebrochen, und wir beugen

unsere Körper wegen der Brüche, die sich unsere Vorfahren durch diesen Sturz zugezogen haben.«

Ins Dorf zurückgekehrt, hielten die Indianer ein Festmahl mit dem Fleisch ihrer in Frischlinge verwandelten Kinder ab. Sie baten den Groß-Vater, vom Himmel herabzusteigen (wohin er den Kindern gefolgt war) und ins Dorf zurückzukommen: »Aber er wollte nicht und gab ihnen den Tabak an seiner Statt; sie nennen ihn Badzé, weshalb sie dem Tabak zu bestimmten Zeiten Opfer darbringen.« (Martin de Nantes, S. 228–231)

So entstellt dieser Mythos auch sein mag – er wurde von einem Missionar am Ende des 17. Jahrhunderts berichtet, der keine Gelegenheit versäumte, seine Verachtung für den Glauben der Eingeborenen zu bekunden –, läßt sich doch unschwer erkennen, daß er mit den anderen Mythen vom Ursprung der Wildschweine verwandt ist (M 16). In beiden Fällen ist es der Tabak, oder der Greis Tabak, der die Trennung der menschlichen Familie in Menschen einerseits und Schweine andererseits bewirkt. Aber es gibt auch signifikante Unterschiede.

Bei den Mundurucu wie in den anderen Gé- und Tupi-Mythen über dieses Thema unterbricht der Schnitt eine Schwagerbeziehung; er achtet die Menschlichkeit der Brüder von Frauen und stößt ihre Schwestern sowie deren Männer auf die Seite der Animalität. Wohingegen in dem Cariri-Mythos der Schnitt eine Filiationsverbindung verletzt, da er Eltern und Kinder voneinander trennt. Auf eine Transformation gleicher Art in einigen Bororo-Mythen haben wir bereits hingewiesen (S. 126 f.). Ein zweideutiger Satz von Martin de Nantes: »Die Frauen beherrschten gewöhnlich ihre Männer« (l.c., S. 8) könnte bedeuten, daß die Cariri wie die Bororo matrilinear und matrilokal waren. Doch das von ihrem Mythos aufgeworfene Problem ist komplexer.

In erster Linie taucht auch hier der Bruch eines Filiationsbandes auf, jedoch nur im Hintergrund, und zwar in den Mundurucu- (M 16), Warrau- (M 17) und Kayapo-Mythen (M 18). Es wurde nämlich gesagt, daß die Versprengung der von einem Betrüger, sei's unvorsichtiger- oder boshafterweise, befreiten (oder zusammengepferchten) Wildschweine das physische Verschwinden des Sohns des Helden nach sich zieht. Dieses Verschwinden erklärt sich aus den gleichen Überlegungen, wie wir sie oben gemacht haben, um das Verschwinden der menschlichen Frau des Jaguars zu interpretieren (S. 115 f.). Als Produkt und Symbol der matrimonialen Verschwäge-

nung verliert das Kind seine semantische Funktion, wenn sich die Verschwägerung aufgrund der Verwandlung der Geber von Frauen in Schweine auflöst. Die Mythen betonen in der Tat diese Funktion, die darin besteht, als Vermittler zwischen den Schwägern zu dienen.

Zweifellos ist in Wirklichkeit jeder Geber auch ein Nehmer. Aber in dieser Hinsicht achten die Mundurucu (M 4 und M 16) sorgsam darauf, dem Kultur-Heroen Karusakaibé die Unannehmlichkeiten einer zweideutigen Situation zu ersparen. »Ohne Vater und Mutter« und im ausschließlichen Besitz eines Kindes (Tocantins, S. 86), ist Karusakaibé sozusagen schon ausgeschaltet. Ebenso in einer anderen Version (M 109c), wo er als ein von seiner Mutter verstoßener Bastard auftritt, der von einem nährenden Tier aufgenommen wird (Kruse 3, Bd. 46, S. 920; vgl. unten S. 239). Manchmal soll er Vater zweier Kinder sein, die von keiner Frau geboren wurden. Oder er ist mit Sikrida (Shikirida) verheiratet, die, bevor sie sich zeitweise in einen Fisch verwandelte, *aybamán* hieß. Diese Sikrida ist bald die Mutter des ältesten Sohnes des Demiurgen, Korumtau (Korumtawbé, Carutau, Carú-Tarú, je nach den verschiedenen Versionen), doch hat sie ihn dann aus der Ferne empfangen, befruchtet nur durch das Wort von Karusa-Kaibé, denn dieser, so präzisiert diese Version, »hat nie mit einer Frau geschlechtlichen Umgang gehabt« (Kruse 3, Bd. 46, S. 920). Bald taucht Sikrida erst nach der synthetischen Geburt des zweiten Sohnes des Demiurgen auf: dieser heiratet sie nur zu dem Zweck, daß sie das Kind hüte. Als wirkliche Mutter verführt Sikrida ihren eigenen Sohn (Strömer, S. 133–136). Als Wärterin des anderen Sohnes verführt sie ihn auch (Kruse 3, Bd. 47, S. 993), oder sie vermag nicht die anderen Frauen des Dorfes daran zu hindern, ihn zu verführen (Tocantins, S. 87 f.). Direkt oder durch eine Mittelsperson verhält sich die theoretisch von den »Gebern von Frauen« erhaltene Gattin also zum Teil als nehmend, und zwar in zwei extremen Formen: verführend und inzestuös. Zudem schnitzt sich der Demiurg, nachdem sein ältester Sohn ein Opfer der Wildschweine geworden war, einen anderen Sohn aus einem Baumstamm: d. h. ohne die Position eines Nehmers von Frauen einzunehmen, da er zu diesem Zeitpunkt die Geber bereits in Wild verwandelt hat.

Zu diesem Schema liefert der Cashinawa-Mythos (M 19) eine eindrucksvolle Umkehrung: die Verwandlung des Vaters und der

Brüder eines Mädchens in Wildschweine resultiert aus der Weigerung dieses Mädchens, von ihnen verheiratet zu werden. Auch sie löst das Problem, indem sie in einer Schachtel (weibliches Gegenstück zu dem geschnitzten Stamm des Mundurucu-Demiurgen) einen Sohn ohne Vater und ohne Bruder findet, den sie später zu ihrem Gatten macht (Abreu, S. 187–196).

Zweitens begegnen wir dem Cariri-Mythos nur geringfügig verändert auch bei den Bororo: nämlich als Mythos vom Ursprung der Sterne (M 34), von dem weiter unten die Rede sein wird (S. 155 f.). Beschränken wir uns im Augenblick auf den Hinweis, daß in diesem Mythos Kinder zum Himmel aufsteigen, weil sie gefräßig waren. (Cariri: weil ihre Eltern naschhaft waren). Ihre Mütter versuchen vergeblich, ihnen zu folgen, und auf die Erde zurückfallend werden sie in Tiere verwandelt (Cariri: ihre Eltern, die ihnen in den Himmel gefolgt sind, versuchen wieder herunterzusteigen und erhalten niederfallend einen gegliederten Knochenbau, wodurch sie sich in wirkliche Menschen verwandeln).

Die Verwandtschaft zwischen M 25, M 15, M 16, M 18 (Ursprung der Wildschweine) stellt sich also dank des Tabaks her, jedoch vorbehaltlich der Transformation: horizontale Achse → vertikale Achse; Verschwägerung → Filiation. Und die Verwandtschaft zwischen M 25 und M 34 (der nicht nur ein Mythos vom Ursprung der Sterne, sondern auch der wilden Tiere ist) stellt sich hinsichtlich der (vertikalen) Achse sowie der Verwandtschaftsbindung (Filiation) her, vorbehaltlich der Transformation: Frauen → Männer, und Regression zur Animalität → Aufstieg zur Menschlichkeit.

Unter diesen Bedingungen ist es interessant zu untersuchen, wie die Bororo den Ursprung des Tabaks begreifen. Zwei Mythen beziehen sich darauf. Hier der erste:

M 26. Bororo: Ursprung des Tabaks (1)

Die Männer kehrten von der Jagd nach Hause und hatten, wie es Brauch ist, ihre Frauen herbeigepfiffen, damit sie ihnen entgegenkommen und ihnen helfen, das Wildbret zu tragen.

Auf diese Weise belud sich eine Frau namens Aturuaroddo mit dem Stück einer Boa-Schlange, die ihr Mann getötet hatte; das Blut, das aus dem Fleisch tropfte, durchdrang und befruchtete sie.

Noch in ihrem Schoß, führt der »Sohn des Blutes« Gespräche mit seiner Mutter und schlägt ihr vor, ihr beim Pflücken von wilden Früchten zu helfen. Er schlüpft in Form einer Schlange heraus, klettert auf den Baum, pflückt die Früchte und wirft sie hinunter, damit seine Mutter sie auflese. Diese möchte fliehen, doch die Schlange holt sie ein und kriecht wieder in ihren uteralen Unterschlupf.

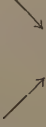
Die entsetzte Frau vertraut sich ihren älteren Brüdern an, die sich auf die Lauer legen. Kaum ist die Schlange herausgekrochen, um auf den Baum zu klettern, flieht die Mutter; und als die Schlange herunterkommt, um sie einzuholen, töten die Brüder sie.

Man verbrannte den Kadaver auf einem Holzstoß, und aus der Asche wuchsen der Urucu, der Harzbaum, der Tabak, der Mais und die Baumwolle . . . (Colb. 3, S. 197 ff.)

Dieser Mythos steht in strenger Symmetrie zu den Toba- und Tereño-Mythen vom Ursprung des Tabaks (M 23, M 24):

M 23– M 24	{ Ein Ehemann (△, ver- schwägert)	hat eine Jaguar Gattin;	auf oralem Wege zerstört sie	einen Gatten, der auf einen Baum geklettert ist
M 26	{ Eine Mutter (○, Filiation)	hat einen Schlangen- Sohn;	auf vagina- lem Wege beschützt sie	einen Sohn, der auf einen Baum geklettert ist

M 23– M 24	{ Zwecks einer Suche nach Tieren (Vögeln),	die die Gattin nicht essen dürfte (aber trotzdem ißt);	Trennung durch Schuld des Ehemannes
M 26	{ Zwecks einer Suche nach Pflanzen (Früchten),	die die Mutter essen dürfte (aber nicht ißt);	Trennung durch Schuld der Mutter

M 23– M 24	{ Von Verschwägerten getötete Mutter (= Kinder, väterl. Filiation)	
M 26	{ Von Verwandten getöteter Sohn (= mütterliche Onkel, mütterl. Filiation)	

Einäscherung des Opfers,
Ursprung des Tabaks.

Der zweite Bororo-Mythos vom Ursprung des Tabaks verweist auf den Helden Baitogogo (M 2), der, nachdem er sich in seinem aquatischen Aufenthaltsort niedergelassen hatte, »den Tabak der Seelen« in den Bauch eines Fisches legte:

M 27. Bororo: Ursprung des Tabaks (2)

Fischer hatten sich am Ufer des Wassers niedergelassen, um ihre Fische zu braten. Einer von ihnen öffnete mit seinem Messer den Bauch eines Kudogo (nicht-identifizierter Fisch; port. »abotoado«, E.B., Bd. I, S. 748) und entdeckte den Tabak.

Er versteckt den Fisch und raucht nur nachts, hinter dem Rücken seiner Gefährten. Diese riechen den Duft und überraschen ihn. Da entschließt er sich, mit ihnen zu teilen. Aber die Indianer ziehen den Rauch ein, statt ihn auszustoßen. »So darf man nicht rauchen«, erklärt ihnen ein übernatürlicher Geist, der die Form eines Vampirs angenommen hatte. »Macht zuerst oufff . . . , sagt dabei: Großvater, empfangen den Rauch und entferne von mir das Übel! Sonst werdet ihr bestraft; denn der Tabak gehört mir.« Die Indianer gehorchten nicht, und so waren sie am nächsten Morgen fast blind geworden, in Ariranhas⁷ verwandelt. Aus diesem Grund haben diese Tiere ganz kleine Augen. (Colb. 3, S. 211 f.)

Diesmal stellt sich mit dem Cariri-Mythos vom Ursprung des Tabaks eine Symmetriebeziehung her, da der Tabak dort die Rolle eines Vermittlers zwischen Erde und Himmel spielt, die er hier zwischen Erde und Wasser innehat (aufgrund des Bororo-Glaubens an einen aquatischen Aufenthaltsort der Seelen). Weil die Men-

7 Bororo: *ippié*, *ipié*; ein Wort, das Colbacchini in seiner Übersetzung von M 21 mit »lontra«, Fischotter, wiedergibt und von dem er im Glossarium eine seltsame Definition liefert: »ariranha: um bichinho que fica a flor d'agua« (S. 422). Vgl. Magalhães (S. 39) und E. B. (I, S. 643): *ipié*, »ariranha«. Normalerweise bezeichnet »ariranha« den Riesenfischotter (*Pteronura brasiliensis*), der über 2 Meter lang werden kann; doch in Zentralbrasilien und Südbrasilien bezeichnet dieses Wort den normalen Fischotter (Ihering, Bd. 36, S. 379).

Eine ältere Version (Colb. 2, S. 210 f.) enthält nicht die Episode des Vampirs. Baitogogo selbst ärgert sich darüber, daß seine Untertanen den Tabak schlecht rauchen, und verursacht ihre Verwandlung in »ariranhas«.

Es muß noch präzisiert werden, daß der Bororo-Terminus *mea* nicht nur den wirklichen Tabak und die benachbarten Arten der Gattung *Nicotiana* bezeichnet, sondern auch mehrere Arten von aromatischen Blättern, die auf dieselbe Weise geraucht werden. Unseren Quellen zufolge würde sich M 26 auf *Nicotiana tabacum* beziehen, die zum Bokodori-Clan gehört, und M 27 auf ein Anonengewächs, das dem Paiwé-Clan »gehört« (Colb. 2, S. 212; 3, S. 213; E. B., Bd. I, S. 287, 959).

schen ein gegliedertes Skelett erworben haben, sagt der Cariri-Mythos, sind sie wirkliche Menschen geworden und können erreichen, nicht ganz vom Himmel abgeschnitten zu werden, mittels Opfern *an* den Tabak. Weil Männer sich geweigert haben, Opfer *von* Tabak zu machen, erklärt der Bororo-Mythos, haben sie aufgehört, wirkliche Menschen zu sein und sind zu Tieren geworden, die »auf der Oberfläche« des Wassers leben müssen, zudem noch blind: einer »Öffnung« nach draußen beraubt aufgrund ihrer übermäßigen »Enthaltung«, die sich in der Weigerung, den Tabakrauch auszuatmen, ausdrückt (»weil sie den Tabak nicht gesehen haben«, sagt Colb. 2, S. 211). Außerdem, um die Beweisführung hinsichtlich der Einheit der Gruppe abzuschließen, verweisen wir noch auf die Rekurrenz des Motivs vom heimlichen Raucher in M 24, M 27 sowie in einer von Métraux (5, S. 64) zitierten Ashluslay-Variante der Toba-Mythen vom Ursprung des Tabaks, in der eine Eule auftritt, die durch ihre Funktion, die Menschen zu beraten, durchaus an den Vampir in M 27 erinnert. Die Heimlichkeit verstärkt in der Tat (oder ersetzt sie in dem Ashluslay-Mythos) die übermäßige Enthaltsamkeit, denn in Südamerika ist der Akt des Rauchens im wesentlichen ein gesellschaftlicher Akt, während er gleichzeitig die Gemeinschaft zwischen den Menschen und der übernatürlichen Welt herstellt.

Wir vergessen nicht, daß vor allem die Mythen vom Ursprung des Tabaks unsere Aufmerksamkeit erregt haben, um so mehr, als einige von ihnen auch den Ursprung des Jaguars betreffen und weil wir hofften, daß die Mythen vom Ursprung des Jaguars uns auf das Thema des Vogelnestaushebers zurückführen würden. Genau dies ist der Fall: der Mann der Jaguar-Frau ist ein Vogelnestausheber (vgl. M 22, M 23, M 24), verwandt mit dem Helden des Referenzmythos (M 1) und der Gé-Mythen vom Ursprung des Feuers (M 7 bis M 12).

In all diesen Mythen klettert der Held auf einen Baum (oder einen Felsen), um Papageien auszuheben. Und in allen sind die Vögel für einen unten gebliebenen Partner bestimmt: entweder einen *zuerst* menschlichen, *dann* tierischen Schwager, oder eine *zuerst* menschliche, *dann* tierische Gattin.

Dem menschlichen Schwager – der nicht die Absicht hat, die Vögel zu essen – verweigert der Held von M 7 bis M 12 dieselben; aber er gewährt sie dem tierischen Schwager, damit er sie frißt.

Dagegen bestimmt der Held in M 22 bis M 24 die kleinen Vögel für seine menschliche Gattin; als er aber bemerkt, daß sie sie frißt (sich dadurch ihrer tierischen Natur bewußt werdend), verweigert er sie ihr, da er die kleinen Vögel durch größere Vögel ersetzt, die fliegen können, also schwerer zu fangen sind (M 23, M 24). Diese Vögel sind sozusagen jenseits der kleinen Vögel, so wie die in M 7 bis M 12 vom Helden geworfenen Eier diesseits waren.

In den Gé-Mythen geben die dem männlichen Jaguar angebotenen kleinen Vögel dem Helden die Möglichkeit, sich mit dem wilden Tier zu verständigen, ihm also näherzukommen; in den Toba-, Matako-, Tereno-Mythen ermöglichen sie es dem Helden, den weiblichen Jaguar von sich fernzuhalten.

Schließlich spielt überall das Feuer eine Rolle: sei es als »konstruktives« Feuer in den Gé-Mythen, die sich auf den Ursprung des Küchenfeuers beziehen; sei es als destruktives Feuer in den Mythen des Gran Chaco über den Ursprung des Jaguars und des Tabaks, da es hier um einen Holzstoß zur Einäscherung geht, aus dessen Asche indes der Tabak wächst: d. h. eine Pflanze, die man, bevor sie verbraucht wird, der Sonne aussetzt, statt sie auf dem häuslichen Herd zu kochen – die man also anti-kulinarisch behandelt, wie die Menschen das Fleisch behandelten, bevor sie das Feuer kannten (M 7 bis M 12), und die man verbrennt und sich dabei einverleibt, was eine weitere anti-kulinare Art ist, ein Nahrungsmittel zu behandeln.

Eins ergibt sich aus dem anderen: der Tabakrauch erzeugt die Wildschweine, von denen das Fleisch kommt. Um dieses Fleisch zu braten, bedarf es eines Vogelnestaushebers, der vom Jaguar das Küchenfeuer erhält; schließlich bedarf es, um sich des Jaguars zu entledigen, eines weiteren Nestaushebers, der dessen Kadaver in einem Herd verbrennt und damit dem Tabak zur Entstehung verhilft. Die Beziehung zwischen den drei Mythen-Gruppen läßt sich durch folgendes Schema darstellen, das den Titel dieses Abschnitts, »Rondo«, rechtfertigt und illustriert:

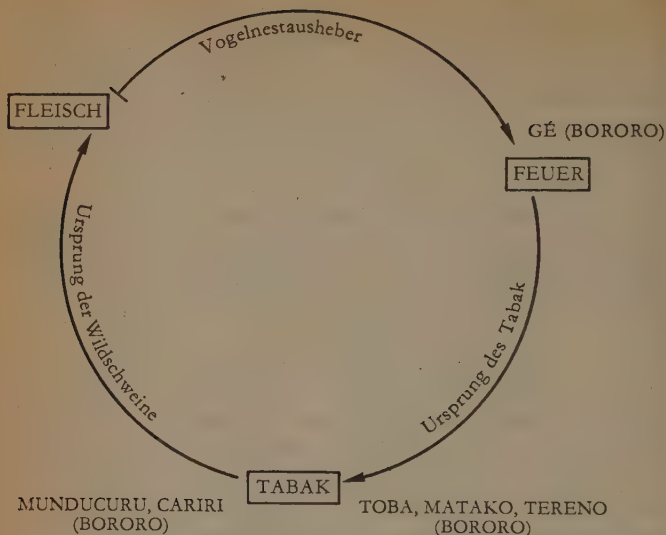


Abb. 7 – Mythen vom Fleisch, Feuer und Tabak

Anmerkung. Um die Bororo-Transformationen zu erhalten, wende man folgende Regeln an:

1. Feuer → Wasser
denn: a) ist der Vogelnestausheber aus M 1 ein Herr des himmlischen Wassers, Löscher der Küchenfeuer; b) hat der Tabak seinen Ursprung im irdischen Wasser, dem Aufenthaltsort der Fische (M 27).

Oder:

2. Feuer → Feuer
aber dann gilt nach M 26
2.1 Jaguar (≡ Feuer) → Schlange (≡ Wasser)

Im Fall 1 transformiere man sodann:

1.1 ausgeatmeter Tabak → eingeatmeter Tabak (nach M 27);
1.2 Wildschweine → »Ariranhas« (nach M 27).

Sodann:

1.2.1 Fleisch → Fisch

aufgrund von M 21, wo die »Ariranhas« als Herrinnen der Fische gesetzt sind, während die Menschen in Schweine verwandelt werden, weil sie so gierig stechende Früchte gegessen haben (die nicht hätten stechen dürfen), anstatt Tabak (in M 27), der nach M 26 nur dann gut ist, wenn er sticht: »Wenn der Tabak stark war, sagten die Menschen: er ist stark! er ist gut! Aber wenn er nicht stark war, sagten sie: er ist schlecht! er sticht nicht!« (Colb. 3, S. 199).

Endlich schließt sich dieser Kreis mit M 121, der die Fischottern (»Ariranhas«) zu Herrinnen des Feuers macht; so daß im Vergleich zu den Gé-Mythen vom Ursprung des Feuers (M 7 bis M 12):

Wir sollten einen Augenblick bei der Transformation 1.2.1 verweilen, deren Gültigkeit auf den ersten Blick anfechtbar ist. Wenn wir nämlich den Fisch an die Stelle der Fischottern setzen, weil die einen Herrinnen des anderen sind, impliziert das, daß aufgrund desselben Prinzips das Fleisch an die Stelle der Wildschweine tritt: die Wildschweine dürfen also nicht nur »Fleisch« sein, wie wir bisher gesagt haben, sondern – und zwar analog zu den Fischottern – auch Herren der Nahrung; in diesem Fall die Herren des Fleisches. Wie aber könnten die Schweine die Stellung von Nahrung und zugleich die von Herren dieser Nahrung einnehmen?

Die Ethnographie bestätigt indes diese *a priori*-Forderung der formalen Analyse: was die Ariranhas betrifft, zunächst durch M 21, wo diese Tiere tatsächlich die Rolle von Herren der Fische spielen, sodann durch den Gebrauch, den die Bororo von einer magischen Pflanze namens »von der Ariranha«, *ipié uiorúbu*, machen, mit der man die Netze bestreicht, um einen ertragreichen Fang zu tun (E.B., Bd. I, S. 643f.).

Die entsprechende, von den Wildschweinen kontrollierte Pflanze (*jugo*, *Dicotyles labiatus*; *Dicotyles torquatus* wird *juí* genannt) heißt in Bororo: *jugo-dogé eimeyéra uiorúbo*: »Pflanze, die eine Herde von Wildschweinen leitet, lenkt«. Es ist die Acuri-Palme (*Attalea speciosa*), deren Früchte die Schweine gerne fressen; auch verstreuen die indianischen Häuptlinge die Blätter im Dorf, »damit ihre Untertanen ihnen gehorchen« wie die Wildschweine ihrem Häuptling gehorchen« (E.B., Bd. I, S. 692). Wenn der Fischotter heteronom ist, Herr einer anderen Art als der seinen, so ist das Schwein autonom, da es seiner eigenen Art gebietet. Man versteht also, daß das indianische Denken es zugleich als Fleisch und als Herrn des Fleisches setzen kann.

Zur Stützung des Gegensatzpaares Ariranha/Wildschwein wollen wir ebenfalls im Auge behalten, daß in M 21 die Menschen sich in Schweine verwandeln, weil sie unterschiedslos sowohl das Fleisch der Früchte wie die Stacheln gefressen haben, während die Ariranhas im Ruf stehen, nur das Fleisch der dicken Fische zu fressen und den Kopf sowie die Gräten liegen zu lassen (Ihering, Bd. 32, S. 373). Ein Guayana-Mythos erklärt des langen und breiten, warum der Fischotter den Leib des Krebses frißt und die Scheren vernachlässigt (K.G. 1, S. 101f.).

c) Die kindliche Artigkeit

Wir haben festgestellt, daß eine Symmetriebeziehung zwischen den Schwägern der Gé-Gruppe besteht. Diese Symmetrie äußert sich auch auf andere Weise. Ein Mann bittet den jungen Bruder seiner Frau, zu einem Nest zu klettern, um die von ihm begehrten Vögel zu fangen. Statt sich dazu zu bequemen, gibt der Knabe seinem Schwager den Schatten für die Beute. Denn je nach den Versionen wagt er nicht, die Beute zu fassen, oder er wirft anstelle von Vögeln Eier, die auf der Erde zerplatzen, oder er wirft statt Eiern Steine, die seinen Schwager verletzen.

Wenn sein zweiter »Schwager«, der Jaguar, erscheint, nimmt der Held ihm gegenüber eine doppelt umgekehrte Haltung ein. Zuerst

läßt er den Jaguar sich nicht an seinem Schatten abmühen, der sich auf der Erde abzeichnet: statt sich über die lächerlichen Anstrengungen des Tieres zu mokieren, gibt er sich zu erkennen. Und wenn der Jaguar ihn fragt, was in dem Nest liegt, antwortet er aufrichtig und überläßt ihm zu zwei Malen (denn es sind zwei Vögel) die Beute.

Wir wollen nun beweisen, daß, weil der Held den Jaguar nicht verspottet und täuscht – genauer: weil er sich das Lachen verkneift –, der Jaguar ihn nicht frißt, sondern ihm die Künste der Zivilisation *übermittelt*.

Zahlreiche amerikanische Mythen bezeugen dies: es gibt keine komischere Situation, keine, die besser geeignet wäre, jemanden lächerlich zu machen, als die desjenigen, der die Beute für den Schatten fallen läßt oder sich abmüht, den Schatten statt der Beute zu fangen. Als Beweis hier ein Mythos der Warrau aus Guayana; er ist deutlich genug, so daß wir uns mit ihm begnügen können, um so mehr, als die anderen Elemente dieses Mythos später mit denen in Zusammenhang gebracht werden, die wir hier zunächst anführen:

M 28. Warrau: Ursprung der Sterne

Es waren einmal zwei Brüder, von denen der ältere ein großer Jäger war. Jeden Tag entfernte er sich ein wenig mehr bei der Verfolgung des Wildes, so daß er einmal an einen Bach kam, den er noch nie gesehen hatte. Er kletterte auf einen Baum am Ufer, um den Tieren aufzulauern, die trinken kommen würden. Plötzlich erblickte er eine Frau, die planschend näherkam und deren Treiben ihn neugierig machte. Jedesmal, wenn sie ihre Hand ins Wasser tauchte, holte sie zwei Fische heraus; und jedesmal aß sie einen davon und legte den anderen in ihren Korb. Es war eine sehr große Frau, ein übernatürliches Wesen. Auf dem Kopf trug sie einen Kürbis, den sie von Zeit zu Zeit abnahm und ins Wasser warf und wie einen Kreisel sich drehen ließ. Eine Weile blieb sie still, um ihn zu betrachten, und ging dann fort.

Der Jäger verbrachte die Nacht auf dem Baum und kehrte am folgenden Tag ins Dorf zurück. Er erzählte sein Abenteuer seinem jungen Bruder, der ihn bat, ihn begleiten zu dürfen, denn er wollte gern eine »solche Frau sehen, die so viele Fische zu fangen und zu verzehren vermag«. »Nein«, antwortete der Ältere, »denn du lachst immer gleich los, du könntest auch über sie lachen.« Aber der Jüngere versprach, ernst zu bleiben, und sein Bruder ließ sich überreden.

Am Bach angekommen, kletterte der Ältere auf seinen Baum, der etwas vom Ufer entfernt stand; damit ihm ja nichts von dem Schauspiel entgehe,

wollte der Jüngere unbedingt auf einen besser gelegenen Baum steigen, und er setzte sich auf einen Zweig, der über das Wasser ragte. Bald darauf erschien auch die Frau und begann ihr Treiben von neuem.

Als sie unter dem jüngeren Bruder ankommt, entdeckt sie seinen Schatten, der sich im Wasser spiegelt. Sie versucht, ihn zu fangen, es mißlingt ihr, sie versucht es immer wieder: »Behende tauchte sie ihre Hand ins Wasser, zuerst auf einer Seite, dann auf der anderen, wobei sie so komische Bewegungen machte, so lächerliche Sprünge, daß der direkt über ihr sitzende Knabe sich des Lachens nicht enthalten konnte, als er diese vergeblichen Versuche, den Schatten statt der Beute zu fangen, sah. Er lachte und lachte und konnte nicht aufhören.«

Da hob die Frau die Augen und erblickte die beiden Brüder; sie befahl dem jüngeren herabzusteigen, doch er weigerte sich. Wütend, daß man sie lächerlich gemacht hatte, schickte die Frau giftige Ameisen (*Eciton* sp.); sie stachen und bissen den Knaben so sehr, daß er, um ihnen zu entrinnen, ins Wasser springen mußte. Die Frau packte ihn und fraß ihn auf.

Sodann fing sie auch den Älteren, den sie in ihren gut verschlossenen Korb steckte. Wieder in ihrer Hütte, lud sie den Korb ab und verbot ihren beiden Töchtern, ihn anzurühren.

Doch sobald sie den Rücken gekehrt hatte, öffneten die Mädchen ihn eilig. Sie waren entzückt von der äußeren Erscheinung des Helden sowie von seinen Jagd Talenten. Kurz, beide verliebten sich in ihn, und die jüngere versteckte ihn in ihrer Hängematte.

Als die Menschenfresserin sich anschickt, ihren Gefangenen zu töten, um ihn zu fressen, gestehen die Mädchen ihre Verfehlung. Ihre Mutter willigt ein, diesen unverhofften Schwiegersohn zu verschonen, unter der Bedingung, daß er für sie fischt. Aber wie groß auch immer die beigebrachte Menge sein mochte, die Menschenfresserin verschlingt alles, außer zwei Fischen. Und der Held arbeitet sich so sehr ab, daß er krank wird.

Das jüngere Mädchen, das seine Frau geworden war, ist einverstanden, mit ihm zu fliehen. Eines Tages sagt er seiner Schwiegermutter, er habe wie gewöhnlich das Ergebnis seines Fischfangs in ihr Boot gelegt, und sie solle es holen (da ein Fischer seinen Fisch nicht selbst tragen darf, weil er sonst kein Glück mehr hat). Aber er hatte einen Haifisch (oder ein Krokodil) unter das Boot gelegt; die Menschenfresserin wird verschlungen.

Die ältere Tochter entdeckt den Mord, wetzt ihr Messer, verfolgt den Schuldigen. Als sie ihn fast erreicht hat, befiehlt der Held seiner Frau, auf einen Baum zu klettern, auf den er ihr nachfolgt, – aber nicht schnell genug, so daß seine Schwägerin ihm das Bein abschneiden kann. Das Glied belebt sich, wird die Mutter der Vögel (*Tinamus* sp.). Immer sieht man am nächtlichen Himmel die Frau des Helden (die Plejaden); darunter ihn selber (die Hyaden) und noch weiter unten sein abgeschnittenes Bein

(den Gürtel des Orion). (Roth 1, S. 263 ff.; für eine entfernte Variante vgl. Verissimo in: Coutinho de Oliveira, S. 51 ff.)

Dieser Mythos verdient in mehrerer Hinsicht unsere Aufmerksamkeit:

Zunächst ist er eng mit anderen Mythen verwandt, die schon untersucht wurden: mit dem Bororo-Mythos vom Ursprung der Krankheiten (M 5), in dem die Heldin, ebenfalls gierig auf Fische und auf ihre Weise eine »Menschenfresserin«, zerstückelt wird wie hier der Held, der des Mordes an der Menschenfresserin Schuldige. Drei gemeinsame, wenngleich verschieden verteilte Motive also: das der Menschenfresserin, das der Fische und das der Zerstückelung. Die Warrau-Menschenfresserin ist auch mit der in den Apinayé- (M 9) und Mbya-Guarani- (M 13) Mythen verwandt, die einen auf einem Baum hockenden Helden (Mbya-Version) einfängt und ihn in ihren Korb sperrt, um ihn gemeinsam mit ihren beiden Töchtern zu fressen. Schließlich enthalten auch andere Mythen über das Thema der Verbindung zwischen Jaguaren und Menschen das Motiv des versteckten Gefangenen, in den sich die Töchter des »Menschenfressers« verlieben.

Formal gesehen, macht der Warrau-Mythos eine Eigenschaft des mythischen Denkens deutlich, auf das zurückzugreifen wir bei unseren Interpretationen noch oft Gelegenheit haben werden. Wir erinnern uns, daß das zu Anfang beschriebene Treiben der Menschenfresserin darin besteht, jedesmal zwei Fische zu fangen, von denen sie einen frißt und den anderen aufbewahrt. Es scheint wirklich, als habe dieses merkwürdige Verhalten eine andere Funktion, als dasjenige zu antizipieren, das die Menschenfresserin gegenüber ihren beiden menschlichen Opfern an den Tag legen wird: das eine zu verschlingen und das andere in ihren Korb zu legen. Die erste Episode genügt also nicht sich selbst. Sie wird eingeführt als eine Gußform, in der sich der Stoff der zweiten Episode erhärtet, der sonst zu flüssig geblieben wäre. Denn es ist der Mythos und nicht der Menschenfresser, der darauf beharrt, daß ein taktvoller Bruder und ein dreister Bruder verschieden behandelt werden: beide sind gleich gut geeignet, den Appetit eines Menschenfressers zu befriedigen, es sei denn, es handelt sich eben um einen manischen Menschenfresser, dessen Ticks der Mythos zu dem alleinigen Zweck erfunden hat, ihnen nachträglich einen Sinn unterschieben zu können. Dieses Bei-

spiel läßt also den Charakter von organisierter Totalität klar hervortreten, den ein jeder Mythos zeigt, in dem der Ablauf der Erzählung eine zugrundeliegende, von der Vorher- und Nachherbeziehung unabhängige Struktur expliziert.

Schließlich und vor allem ist die Ausgangssituation, die der Mythos beschwört, gerade die des Vogelnestaushebers: der an einem hoch gelegenen Ort, einem Baum oder Felsen, gefangene Held, der von einem wirklichen oder mutmaßlichen »Menschenfresser« entdeckt wird, wenn der Schatten, den er nach unten wirft, ihn verrät. Die Unterschiede lassen sich nun wie folgt benennen. Im einen Fall ist die Erhebung des Helden freiwillig; er macht sich über den Menschenfresser lustig, wenn dieser sich an seinen Schatten heranmacht; schließlich dient er dem Menschenfresser als Nahrung oder muß diesen (falls er sich nicht lustig gemacht hat) mit Fischen nähren, einer aquatischen Nahrung. Im anderen Fall ist seine Erhebung unfreiwillig; er gibt sich Mühe, sich nicht lustig zu machen, und er wird von dem Menschenfresser mit Wildbret ernährt, einer irdischen Nahrung (nachdem er selbst ihn mit Vögeln ernährt hat, einer luftigen Nahrung).

Der Warrau-Mythos bringt also einerseits eine weibliche Person ins Spiel, die gierig ist und in »aquatischer« Position steht (zu Anfang des Mythos wadet sie im Wasser und frißt Fische); am Ende des Mythos wagt sie sich zu weit ins Wasser vor und wird von einem Fisch gefressen); andererseits eine männliche Person, die enthaltsam ist (zu Beginn des Mythos hält sie das Lachen zurück, am Ende des Mythos versorgt sie die Menschenfresserin mit Nahrung, von der sie selber nicht oder fast nicht ißt) und in »himmlischer« Position steht (zu Anfang des Mythos sitzt sie auf dem Ast eines hohen Baumes; am Schluß des Mythos wird sie in ein Sternbild verwandelt).

Dieser dreifache Gegensatz zwischen männlich und weiblich, oben und unten, mäßig und unmäßig bildet das Gerüst einer anderen Gruppe von Mythen, die wir, bevor wir weiter vordringen, unbedingt einführen müssen. Sie beziehen sich auf den Ursprung der Frauen.

M 29. Sherenté: Ursprung der Frauen

Ehedem gab es keine Frauen, und die Männer gaben sich der Homosexualität hin. Einer von ihnen wurde schwanger und starb daran, daß er nicht gebären konnte.

Eines Tages entdeckten einige Männer im Wasser das Bild einer sich darin spiegelnden Frau, die sich oben auf einem Baum verborgen hielt. Zwei Tage lang versuchten sie, das Bild zu fangen. Schließlich hob einer der Männer die Augen und sah die Frau; man hieß sie herabsteigen. Da aber alle Männer sie begehrten, schnitten sie sie in Stücke und verteilten diese untereinander. Jeder wickelte sein Stück in ein Blatt und steckte das Päckchen in einen Schlitz in der Wand seiner Hütte (wie man es gewöhnlich tut, um einen Gegenstand wegzuschließen). Dann gingen sie auf die Jagd.

Bei ihrer Rückkehr ließen sie einen Kundschafter vorausgehen, der feststellte, daß sich alle Stücke in Frauen verwandelt hatten. Dem Puma (*Felis concolor*), der ein Stück Brust bekommen hatte, fiel eine hübsche Frau zu; eine magere der Sariema (*Cariama cristata*, *Microdactylus cristatus*), die zu sehr an ihrem Stück gezerzt hatte. Aber jeder Mann erhielt eine Frau, und von nun an nahmen sie, wenn sie auf die Jagd gingen, ihre Frauen mit. (Nim. 7, S. 186)

Dieser Mythos stammt aus einem der Gé-Stämme, die es uns erlaubt haben, die Gruppen der Mythen vom Ursprung des Feuers zu konstituieren. Doch der Gran Chaco weist alle möglichen Varianten auf, von denen die der Chamacoco trotz der Entfernung dem Sherenté-Text erstaunlich ähnelt:

M 30. Chamacoco: Ursprung der Frauen

Ein junger Mann, der krank war und in seiner Hängematte lag, erblickte die Vulva seiner Mutter, die auf das Dach der Hütte gestiegen war, um es zu reparieren. Von Begierde entflammt, wartete er auf ihre Rückkehr und vergewaltigte sie. Dann ließ er sich dazu hinreißen, ihr das Geheimnis der Masken zu enthüllen, das sie ihren Gefährtinnen weitergab, obwohl die Frauen es nicht wissen dürfen.

Als die Männer dies erfuhren, töteten sie alle Frauen außer einer, der es, in einen Hirsch verwandelt, zu entfliehen gelang. Aber die Männer fanden sich nur schwer damit ab, daß sie die weiblichen Arbeiten nun selber verrichten mußten.

Eines Tages geht ein Mann unter einem Baum vorbei, auf dem die Überlebende sitzt. Sie spuckt aus, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Der Mann versucht auf den Baum zu klettern; doch er wird durch seinen erigierten Penis daran gehindert; er gibt auf, nicht ohne den Stamm mit seinem Sperma begossen zu haben. Die anderen Männer kommen hinzu, es gelingt ihnen, von den benachbarten Bäumen her die Frau zu erreichen. Sie vergewaltigen sie, schneiden sie in Stücke, die sich niederfallend mit

dem vergossenen Sperma durchtränken. Jeder Mann nimmt ein Stück und bringt es nach Hause. Dann gehen sie alle auf Fischfang.

Zwei Heilkundige, als Kundschafter ausgesandt, behaupten einer nach dem anderen, daß die Aasgeier die Stücke der Frauen gefressen hätten. Die Indianer kehren ins Dorf zurück, das sie mit Frauen und Kindern bevölkert vorfinden. Jeder erhält die aus seinem Stück hervorgegangene Frau. Aus den Schenkelstücken waren fette Frauen geworden, aus den Fingern magere. (Métraux 4, S. 113–119)

Hier nun zwei andere Chaco-Versionen:

M 31. Toba-Pilaga: Ursprung der Frauen

Einst pflegten die Männer auf die Jagd zu gehen und ihren Wildvorrat auf das Dach der Hütten zu legen. Eines Tages, als sie abwesend waren, stiegen die Frauen vom Himmel herab und stahlen alles Fleisch. Derselbe Vorfall ereignete sich am nächsten Tag, und die Männer (die nichts von der Existenz von Frauen wußten), stellten Hase als Späher auf.

Aber Hase schlief die ganze Zeit, und das gegrillte Fleisch wurde gestohlen. Am folgenden Tag übernahm Papagei die Wache, versteckt in einem Baum, und er sah die Frauen, die eine gezahnte Vagina hatten. Zuerst leise und reglos, warf Papagei dann eine Frucht des Baumes auf die Frauen, die unten schmausten. Die Frauen beschuldigen sich erst gegenseitig, dann entdecken sie Papagei und reißen sich um ihn als Ehemann. Sie werfen mit Geschossen um sich, von denen eines sich verirrt und Papageis Zunge abschneidet. Stumm geworden, kann er sich nur noch durch Gesten ausdrücken und den Menschen nicht erklären, was vorgefallen ist.

Nun kommt Sperber an die Reihe; er bewaffnet sich vorsorglich mit zwei Wurfstöcken. Der erste verfehlt das Ziel, so daß die Frauen ihn entdecken, aber obwohl sie sich um ihn als Ehemann reißen und dann vergeblich versuchen, ihn mit Geschossen zu töten, gelingt es Sperber mit seinem zweiten Stock, einen der beiden Stricke zu zerschneiden, deren sich die Frauen bedienen, um vom Himmel herab- und wieder hinaufzusteigen (einen Strick für die hübschen Frauen, einen für die häßlichen). Mehrere Frauen fallen und sinken in die Erde ein, und Sperber gelingt es, zwei von ihnen für seinen Gebrauch einzufangen.

Nun ruft er seine Gefährten herbei. Nur Leguan hört ihn, doch da er sehr kleine Ohren hat, wollen die Menschen nicht glauben, daß sein Gehör schärfer sei als das ihre. Schließlich gelingt es Sperber, sich Gehör zu verschaffen . . .

Tatu gräbt die Frauen aus der Erde und verteilt sie unter seinen Gefährten. (Métraux 5, S. 100–103)

In seinem letzten Teil, den wir stark gekürzt haben, erklärt der Mythos, wie die Männer mit der gezahnten Vagina der Frauen zurechtkamen und auf welche Weise einige Tierarten ihre besonderen Merkmale erwarben. Man darf nämlich nicht vergessen, daß in mythischen Zeiten die Menschen sich mit den Tieren identifizierten. Andererseits wollen die Mythen dieser Gruppe nicht nur den Ursprung der Frauen erklären, sondern auch ihre Verschiedenheit: warum sie jung oder alt, fett oder mager, hübsch oder häßlich, ja sogar warum einige blind sind. Die behauptete Isomorphie zwischen der (äußerlichen) Vielfalt der Tierarten und der (inneren) Vielfalt des weiblichen Teils einer besonderen Art entbehrt weder der Würze noch der Bedeutung.

Schließlich evoziert der vorstehende Mythos zu zwei Malen die Gefahren, von denen das menschliche Leben bedroht ist: in Form der giftigen Schlangen und der Sterblichkeit der Kinder. Diese rührt daher, daß Taube als erste schwanger wurde, aufgrund der verliebten Stimmung ihres Mannes; Tauben aber sind von zarter Gesundheit. Wir werden erneut auf dieses Problem stoßen, wenn wir in dem Apinayé-Mythos vom Ursprung des Feuers dasjenige erörtern werden, das sich auf das kurze Leben bezieht (M 9; vgl. unten S. 195–216).

M 32. Matako: Ursprung der Frauen

Einst waren die Männer Tiere, die sprechen konnten. Sie hatten keine Frauen und nährten sich von Fischen, die sie in riesigen Mengen fingen.

Eines Tages entdeckten sie, daß ihre Vorräte gestohlen worden waren, und sie ließen einen Papagei zurück, der Wache halten sollte. Hoch auf einem Baum sitzend, sah dieser die Frauen, die an einem langen Strick vom Himmel herabglitten. Sie aßen, soviel sie konnten, und schliefen im Schatten des Baumes ein. Statt Alarm zu schlagen, wie ihm befohlen war, begann der Papagei, die Frauen mit Reisern zu bewerfen; diese wachten auf und entdeckten den Vogel. Sie bombardierten ihn mit Körnern, von denen eins seine Zunge traf, die bis heute ganz schwarz geblieben ist.

Der Leguan hört das Geräusch des Kampfes und alarmiert seine Gefährten; da man ihn aber für taub hielt, wollte man nicht auf ihn hören. Und der Papagei war stumm geworden.

Am nächsten Tag übernimmt Eidechse die Wache, aber die Frauen fangen sie und reißen ihr die Zunge aus. Nun war auch sie stumm. Die Männer berieten sich und vertrauten die Wache des Dorfes dem Sperber an, den die Frauen nicht sehen können, weil die Farbe seines Federkleides nicht zu unterscheiden ist von dem Baumstamm, auf dem er hockt. Der Sperber

schlägt Alarm; obwohl die Frauen ihn mit Geschossen bombardieren, gelingt es ihm dennoch, den Strick zu zerschneiden. Seither haben die Männer Frauen. (Métraux 3, S. 51)

Das Ende des Matako-Mythos erklärt, wie das des Toba-Mythos, warum bestimmte Frauen blind werden, nämlich weil Tatu etwas falsch gemacht hatte, als er den Boden aufwühlte, um die Frauen aus der Erde zu ziehen, in die sie fallend eingesunken waren, und auf welche Weise es den Männern gelang, die Frauen von ihrer gezahnten Vagina zu befreien. Métraux (5, S. 103–107) hat die Verbreitung dieses Mythos kurz untersucht, der von Argentinien bis Guayana reicht. Nördlich der Sherenté, deren Version wir zusammengefaßt haben, kennt man ihn bei den Cariri und den Arawak von Guayana (Martin de Nantes, S. 232; Farabee 1, S. 146).

Die Cariri-Version enthält nicht das Motiv der »himmlischen« Frau, sondern nähert sich der Sherenté-Version, indem sie die Frauen aus den Stücken einer geopferten Beute entstehen läßt. Die Taruma-Version von Farabee ist umgekehrt im Vergleich zu den vorstehenden, da sich die Frauen hier zuerst in niedriger Stellung befinden, sie werden von den Männern gefischt (sind also aquatisch statt himmlisch); hingegen hat sie wie die argentinischen Versionen auch den betrügerischen oder nachlässigen Wächter zum Motiv. Ehedem südliche Nachbarn der Bororo, erzählen die Caduveo (M 33), daß der Demiurg die ersten Menschen aus der Tiefe eines Sees gezogen habe, den die Menschen heimlich verließen, um seinen Fisch zu stehlen, bis ein Vogel, als Wachposten aufgestellt, Alarm schlug, nachdem mehrere andere eingeschlafen waren (Ribeiro 1, S. 144 f.). Diese abweichende Version erscheint wie ein mythologischer »Spalt« zwischen den Stämmen des Gran Chaco und den Bororo, bei denen sich der Mythos mit all seinen strukturalen Merkmalen rekonstituiert, und zwar trotz verändertem Inhalt und obwohl die Stellung der Frauen sich umgekehrt hat (vgl. oben, S. 141):

M 34. Bororo: Ursprung der Sterne

Die Frauen waren Mais pflücken gegangen, aber es gelang ihnen nicht, eine gute Ernte zu erzielen. Also nahmen sie einen kleinen Knaben mit, der viele Ähren fand. Sie zerstiessen den Mais an Ort und Stelle, um Fladen oder Kuchen zu backen, die für die Männer nach ihrer Rückkehr von der Jagd bestimmt waren. Der kleine Knabe stahl eine beträchtliche

Menge von Körnern und versteckte sie in Bambusrohren, die er seiner Großmutter brachte, und er bat sie, für ihn und seine Gefährten einen Maiskuchen zu machen.

Die Großmutter tat es, und die Kinder ließen es sich schmecken; wonach sie, um ihren Diebstahl zu verhehlen, der Großmutter die Zunge abschnitten, ebenso einem zahmen Ara, und sie ließen alle frei, die im Dorf gehalten wurden.

Da sie den Zorn ihrer Eltern fürchteten, entflohen sie in den Himmel, an einer knotigen Schlingpflanze hochkletternd, die der Kolibri fugsam dort aufgehängt hatte.

Unterdessen kehren die Frauen ins Dorf zurück und suchen die Kinder. Vergeblich fragen sie die alte Frau und den Papagei, die keine Zunge mehr haben. Eine von ihnen entdeckt die Schlingpflanze und die Reihe der Kinder, die an ihr hochklettern. Diese bleiben taub auf die Bitten, sie beileien sich sogar noch mehr. Die bestürzten Mütter klettern ihnen nach, doch der Dieb, der die Reihe beschließt, schneidet die Schlingpflanze in dem Augenblick ab, als er im Himmel angekommen ist: die Frauen fallen hinunter und zerschmettern auf der Erde, wo sie sich in Tiere und wilde Bestien verwandeln. Zur Buße für ihr hartes Herz betrachten die Kinder, in Sterne verwandelt, jede Nacht das traurige Los ihrer Mütter. Es sind ihre Augen, die man funkeln sieht. (Colb. 3, S. 218 f.)

Mit dem Warrau-Mythos waren wir vom Ursprung der Sterne ausgegangen. Nun sind wir zu ihm zurückgekehrt. Andererseits wird, wie in den Chaco-Mythen, die Person, die das Dorf bewacht – hier die Großmutter – stumm (gleichzeitig mit dem Papagei, einem Haustier der Bororo). Dieses Verstummen wird in Beziehung gesetzt mit der Taubheit seis von Mittler-Tieren (Wächter des Dorfes oder Kundschafter), oder von polaren Termini, die aber noch in einer Mittlerstellung sind (die sich taub stellenden Kinder auf halbem Weg zwischen Himmel und Erde). In beiden Fällen tritt die Trennung zwischen männlichen und weiblichen Individuen ein; im einen Fall jedoch handelt es sich um virtuelle Ehemänner und um Frauen, die noch nicht geboren haben; im anderen Fall um Mütter und um Söhne (die Väter kommen in diesem Mythos der matrilinearen Bororo nur »der Form halber« vor). Im Gran Chaco stellt die Trennung die Ausgangssituation dar, und sie löst sich am Schluß in Verbindung auf. Bei den Bororo stellt die Verbindung die Ausgangssituation dar, die sich am Ende in Trennung auflöst (die im übrigen extrem ist: einerseits Sterne, andererseits Tiere). Überall wird einer der Gegensatzpole durch die Gefräßigkeit charakterisiert

	oben/unten	Δ	oben/unten	Δ/\circ	Alter	Verbindung/ Trennung	Nahrung	Wach- posten/ Kund- schafter	Provokation (1) Zurück- haltung (2)	heilsame oder falsche Zurück- haltung	menschlich/ nicht- menschlich
M 28	o	Himmel	u	Wasser	$\circ > \Delta$	$V \rightarrow T$	tierisch, aquatisch	Wach- posten	1. Lachen 2. Schweigen	+	$m \rightarrow mm$
M 29	u	Erde	o	Himmel	$\Delta = \circ$	$T \rightarrow V$	tierisch, irdisch	Kund- schafter	Schweigen	—	$m \rightarrow m$
M 30	u	Erde (Wasser?)	o	Himmel	$\Delta = \circ$	$V \rightarrow T$ $T \rightarrow V$	tierisch, aquatisch	Kund- schafter	1. Provokation 2. Lüge, Blindheit	—	$(m \rightarrow nm)$ $m \rightarrow m$
M 31	u	Erde	o	Himmel	$\Delta = \circ$	$T \rightarrow V$	tierisch, irdisch	Wach- posten	1. Provokation 2. Schweigen: Schlaf Stummheit Taubheit	—	$nm \rightarrow m$
M 32	u	Erde (Wasser?)	o	Himmel	$\Delta = \circ$	$T \rightarrow V$	tierisch, aquatisch	Wach- posten	1. Provokation 2. Schweigen: Stummheit Taubheit	—	$nm \rightarrow m$
M 34	o	Himmel	u	Erde	$\circ > \Delta$	$V \rightarrow T$	pflanzlich, irdisch	Wach- posten	2. Schweigen: Stummheit Taubheit	—	$m \rightarrow nm$ $m \rightarrow nm$

(die himmlischen Frauen im Gran Chaco, die Sternenkinder bei den Bororo), der andere Pol durch die Mäßigkeit (die Männer, die freiwillig mit ihrem Fleisch oder ihrem Fisch haushalten; die Frauen, die unfreiwillig mit ihrem Korn geizen). Siehe hierzu die Transformationstafel auf S. 157.

Interessant wäre es, die Gruppe an und für sich selbst zu untersuchen oder sie zum Ausgangspunkt einer allgemeineren Untersuchung zu machen, die zu einigen der Mythen zurückführen würde, denen wir auf einem anderen Weg nähergekommen waren. Wir sahen, daß der Bororo-Mythos vom Ursprung der Sterne (M 34) aufgrund seiner mythischen Struktur mit dem Cariri-Mythos vom Ursprung der Wildschweine eng verwandt ist (M 25), der aus unserer damaligen Sicht gesehen eine Randposition einzunehmen schien. M 34 zeigt auch eine direkte Symmetrie zu M 28, aufgrund eines ihnen eignenden Gegensatzes zwischen der »Bevölkerung« des Himmels (durch die Sternbilder) und der der Erde durch die Tierarten. Die Toba- und Matako-Mythen (M 31, M 32) wiederum verweisen auf den Mundurucu-Mythos vom Ursprung der Wildschweine (M 16) mittels des ungeschickten Tatu (der auch in dem Kayapo-Mythos über das gleiche Thema (M 18) in der Gestalt O'oimbrés vorkommt); schließlich auf die Bororo-Mythen des ersten Teils (M 2, M 5), wo die Tatus eine Rolle spielen, die der von Gran Chaco und den Mundurucu symmetrisch ist: Eingräber von Frauen statt Aufseher ihrer Ausgrabung.

Diesen Transformationen entsprechen andere, deren Gerüst durch ein System gebildet wird: Verbindung/Trennung, das auf zwei Ebenen wirkt: ein nahes (Männer und Frauen) und ein entferntes (oben und unten).

Warrau (M 28)	Sherenté-Chamacoco (M 29-30)	Toba-Matako (M 31-32)	Bororo (M 34)
Himmel (Sterne) ↗		Himmel ↗	Himmel (Sterne) ↗
	○ ↘ △ ↗	○ ↘ △ ↗	△ ↗ ○ ↘
Wasser ... ↘		Erde ↘	Erde ... ↘

Diese Tafel stellt zwei Probleme: 1. Gibt es in dem Warrau-Mythos eine Verbindung und in dem Sherenté-Mythos eine Trennung, und wenn ja, welche? 2. Ist der Bororo-Mythos, der doppelt trennend zu sein scheint, auf einer anderen Ebene verbindend?

Wir möchten trotz allem, was dagegen spricht, die Behauptung wagen, daß es in den Warrau- und Bororo-Mythen sehr wohl die Verbindung gibt, so wie im Sherenté-Mythos die Trennung.

Wenn sich die Verbindung in dem Warrau-Mythos nicht unmittelbar erkennen läßt, so deshalb, weil sie gewissermaßen interiorisiert ist zugunsten des einen himmlischen Pols, wo Mann und Frau von nun an durch die natürliche Kontiguität der aufgezählten Sternbilder (Plejaden, Hyaden, Orion) zusammengerückt sind.

Jegliche Trennung scheint in dem Sherenté-Mythos zu fehlen, in dem die Beziehungen zwischen Himmel und Erde nicht direkt evoziert werden. Aber ihre im übrigen provozierte Trennung wird durch eine vermiedene Trennung ersetzt, und zwar auf einer vertikalen Achse, die horizontal wird: es handelt sich um die Trennung der Frauen, eine Gefahr, der sich die Ehemänner ausliefern würden, wenn sie sich von ihnen trennten; und so werden sie, wie der Text präzisiert, dafür Sorge tragen, sie mit auf die Jagd zu nehmen.

Diese letztere Interpretation mag brüchig erscheinen; und doch wird sie aufgrund der einen Tatsache validiert, daß man nur ihr Schema umzukehren braucht, um die fehlende Verbindung in dem Bororo-Mythos zu entdecken: eine implizite Verbindung, die jedoch in Symmetrie zu der von dem Sherenté-Mythos explizit verworfenen Trennung steht. Sie besteht hier in der Verwandlung der Frauen in Wild (statt Jagdgefährtinnen); ebenfalls solidarisch mit ihren jagenden Ehemännern, befinden sie sich jedoch im Antagonismus statt in der Kollaboration. Wir sind bereits anderen Beispielen für diese Umwandlung begegnet, die für die Bororo-Mythologie typisch zu sein scheint.

Wenn wir die Analyse dieser Mythen nicht weiterführen, so deshalb, weil wir uns nur zur Erfüllung einer Nebenrolle in der Beweisführung auf sie berufen haben. Die mythischen Transformationen erheischen jedoch vielfache Dimensionen, die man nicht alle gleichzeitig erkunden kann. Je nachdem, auf welchen Standpunkt man sich stellt, treten bestimmte Transformationen in den Hintergrund oder verlieren sich in der Ferne. Man erblickt sie nur noch

sporadisch, trübe und verschwommen. Trotz dem Reiz, den sie ausüben, muß man sich, will man sich nicht verlieren, die methodische Regel auferlegen, immer dieselbe Straße zu verfolgen und niemals für längere Zeit von derjenigen abzuweichen, die man sich einmal vorgezeichnet hat.

Wir haben diese Gruppe von Mythen vom Ursprung der Frauen in einer ganz bestimmten Absicht eingeführt: nämlich um eine Transformationsreihe zu erhalten, die es gestattet, das Verhalten eines Helden, der zuerst in der Beziehung von oben und unten bestimmt wurde, angesichts einer Gefahr zu erklären, die vom Gegenpol seiner eigenen Stellung kommt.

Der Held befindet sich also in der Lage einer möglichen Beute; und die Verhaltensweisen, über die er unter solchen Umständen verfügt, können wie folgt klassifiziert werden:

1. Der Held läßt sich entdecken, passiv oder aktiv; im letzteren Fall gibt er seinem Antagonisten ein Zeichen. Dies ist die Haltung des Vogelnestaushebers.
2. Der Held verweigert die Mitarbeit und enthält sich geflissentlich, ein Zeichen zu geben: dies ist der Fall der ersten Frau in dem Sherenté-Mythos. Diesem Verhalten steht scheinbar das ihres Chamacoco-Homologon entgegen, dessen Spucken mehr den Wert einer Belustigung als einer Aufforderung hat: in der Tat weigert auch diese Frau sich, mit den Männern zu kooperieren, die vergeblich versuchen, sie zu erreichen; sie läßt sich nicht einmal durch deren Physiologie beeindrucken.
3. Ob willentlich oder nicht, verhält sich der Held als Provokateur: er bricht in Lachen aus wie der dreiste Bruder des Warrau-Mythos; er wirft Früchte oder Reiser herab, um den Antagonisten zu necken, wie der Papagei der Toba- und Matakó-Mythen; er bringt es dahin, dessen Begierde zu wecken, und weigert sich dann, sie zu befriedigen, wie die Chamacoco-Frau.

Fast alle Mythen beschwören mindestens zwei dieser Verhaltensweisen. Wenn die spähenden Vögel der Chaco-Mythen entdeckt werden, so zweifellos aufgrund ihres taktlosen Verhaltens, da sie die schlafenden oder von der Verdauung betäubten Frauen provozieren. Alarmiert fordern sie den Papagei auf, zu spielen, oder sie attackieren ihn und schneiden ihm die Zunge ab. Dagegen achten die

gut spähenden Vögel darauf, kein Gespräch anzuknüpfen: der Aasgeier pfeift, der Adler schweigt im rechten Moment.

Andererseits gelingt es den schlechten Spähern – Papagei, Leguan – nicht, ihre Gefährten zu unterrichten: entweder weil sie taub sind (man glaubt ihnen nicht: wie hätten sie etwas hören können?) oder weil sie stumm sind (also unfähig, sich verständlich zu machen). Oder auch, wie im Fall der von den Chamacoco-Ahnen als Kundschafter ausgesandten Heilkundigen, weil sie Betrüger oder unehrliche Zeugen sind.

Einer kleinen Bororo-Erzählung zufolge (M 35) soll der Papagei, der »kra, kra, kra« schreit, ein menschliches Kind sein, das verwandelt wurde, weil es, ohne zu kauen, Früchte verschlungen hat, die unter der Asche gebraten worden waren (Colb. 3, S. 214). Auch hier ist die Stummheit Folge einer Unenthaltbarkeit.

Welches ist nun in allen diesen Mythen die Sanktion für das Verhalten des Helden? Es gibt ihrer zwei. Einerseits erhalten die Männer die Frauen, die sie nicht besaßen. Andererseits wird die Verbindung zwischen Himmel und Erde unterbrochen durch das Tier, das sich der Kommunikation enthält, oder genauer, das sich jenes Mißbrauchs der Kommunikation, wie Verspottung und Neckerei, enthält; oder – wie es die Sherenté- und Chamacoco-Heldinnen beweisen, die zerstückelt werden – des Mißbrauchs, der darin besteht, den Schatten für die Beute nehmen zu lassen, entgegen dem Verhalten des Nestaushebers.

Das Gerüst läßt sich somit auf einen doppelten Gegensatz zurückführen, einerseits den zwischen Kommunikation und Nicht-Kom-

	M 28 (Warrau, Ursprung der Sterne)	M 30–M 32 (Chaco, Ursprung der Frauen)	M 34 (Bororo, Ursprung der Sterne)
Kommuni- kation (+)	+	+	–
Nicht-Kom- munikation (–)		–	
mäßig (+) unmäßig (–)	–	–	–

munikation, andererseits den zwischen dem maßvollen oder maßlosen Charakter des einen und des anderen (siehe Schema S. 161). Wir sind nun in der Lage, das Verhalten des Nestaushebers zu definieren. Es ist gleich weit entfernt von den beiden wegen ihrer (positiven oder negativen) Maßlosigkeit unheilvollen Verhaltensweisen: entweder den Menschenfresser, der den Schatten für die Beute nimmt, zu provozieren bzw. zu verhöhnen, oder die Kommunikation mit ihm zu verweigern, indem man sich stumm oder taub, d. h. gefühllos zeigt. Welche Bedeutung mißt also das mythische Denken diesen gegensätzlichen Verhaltensweisen bei?

d) Das unterdrückte Lachen

Der Warrau-Mythos (M 28) gibt zu verstehen, daß die Abenteuer des Vogelnestaushebers (M 7 bis M 12) auch anders hätten verlaufen können. Auch er ist ein Kind; was wäre geschehen, wenn er, wie sein Warrau-Homologon angesichts der Menschenfresserin, losgelacht hätte beim Anblick des Jaguars, der vergeblich seinen Schatten zu fangen versuchte?

Eine ganze Reihe von Mythen, die das Lachen und seine unseligen Folgen zum Gegenstand haben, bestätigen, daß eine solche Wendung plausibel gewesen wäre, und lassen durchblicken, welche Folgen dies gehabt hätte.

M 36. Toba-Pilaga: Ursprung der Tiere

Der Demiurg Nedamik unterwirft die ersten Menschen einer Prüfung, indem er sie kitzelt. Diejenigen, die lachen, werden in Landtiere oder in Wassertiere verwandelt: die ersteren sind eine Beute des Jaguars, die zweiten fähig, ihm durch Flucht ins Wasser zu entkommen. Diejenigen Menschen, die unerschütterliche Ruhe zu wahren wissen, werden zu Jaguaren oder zu Jägern (und Besiegern) des Jaguars. (Métraux 5, S. 78–84)

M 37. Mundurucu: der Schwiegersohn des Jaguars

Ein Hirsch heiratete die Tochter eines Jaguars, ohne es zu ahnen, denn zu jener Zeit traten alle Tiere in menschlicher Gestalt auf. Eines Tages beschließt er, seinen Schwiegereltern einen Besuch abzustatten. Seine Frau

warnt ihn: sie sind bössartig und werden ihn kitzeln wollen. Wenn der Hirsch das Lachen nicht verkneifen kann, werden sie ihn auffressen.

Der Hirsch geht siegreich aus der Prüfung hervor, aber er begreift, daß seine Schwiegereltern Jaguare sind, als sie einen auf der Jagd getöteten Hirsch nach Hause bringen und sich zu Tische setzen, um ihn zu fressen.

Am nächsten Tag verkündet der Hirsch, daß er jagen wolle, und er bringt einen toten Jaguar als Wildbret nach Hause. Diesmal sind die Jaguare entsetzt.

Von nun an lauern Hirsch und Jaguar sich gegenseitig auf. »Wie schläfst du?« fragt der Jaguar seinen Schwiegersohn. »Mit offenen Augen«, antwortet dieser, »und ich wache mit geschlossenen Augen. Und du?« – »Genau umgekehrt«. So wagen die Jaguare nicht zu fliehen, während der Hirsch schläft. Aber sobald er aufwacht, suchen sie das Weite, da sie glauben, er schlafe, und der Hirsch flieht in die entgegengesetzte Richtung. (Murphy 1, S. 120)

M 38. Mundurucu: der Schwiegersohn der Affen

Ein Mann heiratete eine Guariba-Affen-Frau (*Alouatta* sp.), die menschliche Gestalt hatte. Als sie schwanger wurde, beschlossen beide, ihre Eltern zu besuchen. Aber die Frau warnte ihren Mann vor deren Bosheit: unter keinen Umständen dürfe man über sie lachen.

Die Affen laden den Mann zu einer Mahlzeit aus Cupiuba-Blättern (*Goupia glabra*) ein, die eine berauschende Wirkung haben. Völlig trunken beginnt der Affenvater zu singen, und seine äffische Ausdrucksweise bringt den Mann zum Lachen. Wütend wartet der Affe, bis sein Schwiegersohn ebenfalls berauscht ist, und überläßt ihn in einer hoch auf einem Baum aufgehängten Hängematte seinem Schicksal.

Der Mann erwacht, entdeckt, daß er allein ist und nicht hinabsteigen kann. Die Bienen und Wespen befreien ihn und raten ihm, sich zu rächen. Der Mann nimmt seinen Bogen und seine Pfeile, verfolgt die Affen und tötet alle, außer seiner schwangeren Frau. Später vereint sich diese inzeustuös mit ihrem Sohn; aus dieser Vereinigung entstammen alle Guariba-Affen. (Murphy 1, S. 118)

M 39. Arawak aus Guayana: das verbotene Lachen

Verschiedene mythische Begebenheiten beziehen sich auf einen Besuch bei den Affen, über die man bei Todesstrafe nicht lachen darf, sowie auf die Gefahr, die mit dem Lachen über die übernatürlichen Geister oder mit der Nachahmung ihrer Stimmen verbunden ist. (Roth 1, S. 146, 194, 222)

Wir kommen später auf die Transformation Jaguar → Affe zurück. Im Augenblick stellt sich die Frage nach dem Stellenwert des Lachens und seiner Bedeutung. Mehrere Mythen erlauben eine Antwort darauf:

M 40. Kayapo-Gorotiré: Ursprung des Lachens

Ein Mann war in seinem Garten geblieben, während seine Gefährten auf die Jagd gingen. Voller Durst erreichte er eine Wasserquelle, die er im benachbarten Wald kannte, und als er gerade trinken wollte, vernahm er ein seltsames Murmeln, das von oben kam. Er hob die Augen und erblickte eine unbekannte Kreatur, die mit den Füßen an einem Ast hing. Es war ein Kuben-niêpré, ein Wesen mit menschlichem Körper, aber mit den Flügeln und Füßen einer Fledermaus.

Die Kreatur stieg herab. Sie kannte die Sprache der Menschen nicht und wollte den Mann streicheln, um ihre freundschaftlichen Gefühle zu bekunden. Aber ihre schwärmerische Zärtlichkeit hatte kalte Hände und spitze Nägel, deren Kitzeln dem Mann den ersten Lachanfall entrissen.

In der einem hohen Steinhaus ähnelnden Höhle, in die er geführt wurde und in der die Fledermäuse wohnten, bemerkte der Mann, daß kein einziges Objekt oder Gerät auf dem Boden lag, der lediglich von den Exkrementen der Fledermäuse bedeckt war, die am Gewölbe hingen. Die Wände dagegen waren von oben bis unten mit Malereien und Zeichnungen geschmückt.

Seine Gastgeber empfingen den Mann mit erneuten Zärtlichkeiten; er konnte nicht mehr, so sehr wurde er gekitzelt und so sehr mußte er lachen. Als er am Ende seiner Kräfte war, fiel er in Ohnmacht. Lange danach kam er wieder zu sich, konnte fliehen und erreichte sein Dorf.

Die Indianer waren entrüstet über die Behandlung, die ihm widerfahren war. Sie organisierten eine Strafexpedition und wollten alle Fledermäuse im Schlaf ausräuchern, indem sie einen Haufen trockener Blätter in der Höhle anzündeten, deren Eingang sie zuvor verstopft hatten. Doch die Tiere entwichen allesamt durch einen Ausgang oben im Gewölbe, außer einem kleinen, das gefangen genommen wurde.

Es kostete große Mühe, es im Dorf großzuziehen. Das Tier lernte gehen, aber man mußte ihm eine Sitzstange bauen, auf die es nachts kletterte, um an den Füßen hängend mit dem Kopf nach unten zu schlafen. Bald darauf starb es.

Die indianischen Krieger verachten das Lachen und das Kitzeln, das allenfalls Frauen und Kindern ansteht. (Banner 1, S. 60 f.)

Demselben Motiv begegnet man in der Kosmologie der Guarayu aus Bolivien: auf dem Weg, der die Toten zu dem Großen Ahnen

führt, müssen sie sich verschiedenen Prüfungen unterziehen, von denen eine darin besteht, sich von einem Marimono-Affen (*Ateles paniscus*) mit spitzen Fingernägeln kitzeln zu lassen. Das Opfer, das lachen muß, wird verschlungen (M 41). Aus diesem Grunde vielleicht verachten die Guarayu-Männer, wie die Kayapo, das Lachen, das sie für ein weibisches Verhalten ansehen (Pierini, S. 709, und Fn. 1).

Dieser Parallelismus zwischen ostbrasilianischer und bolivianischer Mythologie wird bestätigt durch einen Mythos der Tacana (M 42), eines ebenfalls bolivianischen Stammes. Er erzählt von einer Frau, die ohne Wissen mit einem Fledermaus-Mann verheiratet ist, der das Licht scheut. Daher geht er tagsüber unter dem Vorwand fort, seinen Garten zu bearbeiten. Des Abends kündigt er seine Heimkehr flötespielend an. Schließlich stirbt er durch die Hände seiner Frau, die von dem Verhalten einer Fledermaus gereizt war, von der sie lachend gesehen wurde und in der sie nicht ihren Ehemann erkannte (Hissink/Hahn, S. 289 f.).

Die Apinayé haben einen ähnlichen Mythos wie die Kayapo, obwohl das Thema des Lachens dort nicht vorkommt (M 43). Man erkennt indes die Höhle der Fledermäuse und ihren Ausgang oben im Gewölbe wieder; der Schluß, der von dem traurigen Ende der kleinen gefangenen Fledermaus berichtet, ist derselbe. In der Apinayé-Version sind die Fledermäuse die Feinde der Menschen: sie greifen sie an und zerschlagen ihre Schädel mit zeremoniellen ankerförmigen Äxten. Den eingeräucherten Tieren gelingt die Flucht, nicht ohne daß sie den Menschen die zeremoniellen Äxte und vielen Schmuck zurücklassen (Nim. 5, S. 179 f.; C.E. de Oliveira, S. 91 f.).

Einem anderen Apinayé-Mythos zufolge (M 44) sind diese Äxte von den Frauen mitgenommen worden, als sie sich von den Männern trennten, nachdem diese das Krokodil, das sich die Frauen als Liebhaber zugelegt hatten, getötet hatten. Eine der Äxte fehlt im männlichen Dorf, und zwei Brüder erhalten sie von ihrer Schwester (Nim. 5, S. 177 f.).

Bleiben wir bei den Fledermäusen. Es fällt auf, daß in den beiden Gé-Mythen, in denen sie vorkommen, ihre Rolle darin besteht, den oder die Helden zu »öffnen«, indem sie ihn entweder vor Lachen »platzen« lassen oder ihnen den Schädel spalten. Wenngleich die Fledermäuse unzweifelhaft eine finstere Konnotation haben, erscheinen sie überall als die Herren der Kulturgüter, ganz wie der

Jaguar in anderen Gé-Mythen. Diese Güter sind entweder Felsmalereien⁸ oder zeremonielle Äxte (vgl. Ryden); und vielleicht Musikinstrumente in dem Tacana-Mythos.

M 45. Tereno: Ursprung der Sprache

Nachdem der Demiurg Orekajuvakai aus dem Schoß der Erde die Menschen hervorgezogen hatte, wollte er sie zum Sprechen bringen. Er befahl ihnen, sich in eine Reihe zu stellen, und rief den kleinen Wolf herbei, daß er sie zum Lachen bringe. Der Wolf vollführte alle möglichen Affereien (*sic*), biß sich in den Schwanz, doch umsonst. Daraufhin ließ Orekajuvakai die kleine rote Kröte kommen, die alle Welt durch ihren komischen Gang belustigte. Als sie das dritte Mal die Reihe entlangwatschelte, begannen die Menschen zu sprechen und lauthals zu lachen . . . (Baldus 3, S. 219)

M 46. Bororo: die Gattin des Jaguars (Auszug; vgl. unten S. 226, Fn. 1)

Um sein Leben zu retten, mußte ein Indianer sich einmal dazu entschließen, seine Tochter einem Jaguar zu geben. Als diese schwanger wurde und bald gebären sollte, gab ihr der Jaguar, der auf die Jagd ging, den dringenden Rat, unter keinen Umständen zu lachen. Kurz darauf hört die junge Frau die häßliche und lächerliche Stimme einer dicken Made (Mutter des Jaguars in anderen Versionen), die auf diese Weise versucht, ihren Ernst zu brechen. Die Frau verkneift sich das Lachen, aber wie sie es auch anstellt – es entweicht ihr ein Lächeln. Augenblicklich von heftigen Schmerzen befallen, stirbt sie. Der Jaguar kommt gerade noch rechtzeitig, um mit seinen Klauen einen Kaiserschnitt vorzunehmen. Aus der Leiche zieht und rettet er Zwillinge, die zu den Kultur-Heroen Bakororo und Ituboré werden. (Colb. 3, S. 193)

Ein ähnlicher Mythos (M 47) der Kalapalo vom Oberen Xingu verwandelt die Episode des Lachens in die eines von der Schwieger-

⁸ Die Seelen der Gorotiré kommen ins Steinhaus: »Wir hatten Gelegenheit, diesen interessanten Ort zu besichtigen, der in den Steppen des Rio Vermelho liegt. Nach einem langen und mühseligen Weg über ein hohes, steiniges Gebirge erblickten wir über den Wipfeln der Bäume die Spitzen eines wahren Waldtempels, ganz weiß und leuchtend in der Mittagssonne. Doch ist das »Steinhaus« keineswegs verzaubert, sondern ein Werk der Natur in einem riesigen weißen Felsen. Vier Säulenreihen stützen das Gewölbe, unter dem ganze Herden von Fledermäusen jaulen, die im Eingeborenen-Denken immer mit dem *men karon* [für diesen Terminus vgl. oben, S. 104] assoziiert werden. Die Wände der Längs- und Querschiffe, die ein Labyrinth bilden, tragen einige Zeichnungen, die das Werk des *men karon* sein sollen, aber wohl lediglich das geduldige Werk irgendeines primitiven Bildhauers sind. Man erkennt Darstellungen der Kröte, Emu-Pfoten, mit einem Kreuzmotiv gevierteilte wappenartige Figuren . . .« (Banner 2, S. 41 f.).

mutter fahrgelassenen Furzes, den sie ihrer Schwiegertochter anlastet (Baldus 4, S. 45). Das heißt:

	M 46	M 47
unterstellt/verboden	—	+
oben/unten	+	—
innen/außen	+	—

In einem Guayana-Mythos (M 48) wird eine Frau in den Himmel gezogen, weil sie sich beim Anblick von kleinen, ein Ballett vollführenden Schildkröten des Lachens nicht erwehren konnte (Van Coll, S. 486).

M 49. Mundurucu: die Gattin der Schlange

Eine Frau hatte eine Schlange zum Liebhaber. Unter dem Vorwand, Früchte des Sorveira-Baums (*Couma utilis*) zu pflücken, begab sie sich jeden Tag in den Wald, um sich mit der Schlange zu treffen, die in einem solchen Baum wohnte. Sie liebten sich bis zum Abend, und als der Augenblick der Trennung gekommen war, ließ die Schlange so viele Früchte fallen, bis der Korb der Frau gefüllt war.

Voller Argwohn lauert der Bruder seiner Schwester auf, die schwanger ist. Ohne ihren Liebhaber zu sehen, hört er seine Schwester inmitten ihres munteren Treibens schreien: »Bring mich nicht so zum Lachen, Tupas-herébé (Name der Schlange)! Du bringst mich so zum Lachen, daß ich pissen muß!« Schließlich sieht der Bruder die Schlange und tötet sie . . . Später rächt der Sohn, den die Frau von der Schlange bekommen hatte, seinen Vater. (Murphy 1, S. 125 f.)

M 50. Toba-Pilaga: die Gattin der Schlange

Es war einmal ein kleines Mädchen, das immerzu menstruierte. »Ist deine Regel denn nie zu Ende?« wurde es gefragt. »Nur wenn mein Mann da ist.« Doch niemand wußte, wer ihr Mann war. Außerdem lachte das Mädchen in einem fort.

Schließlich entdeckt man, daß das Mädchen ständig in der Hütte sitzt, genau über einem Loch, in dem sich ihr Mann, die Python-Schlange, aufhält. Man stellt dieser eine Falle und tötet sie. Und als das Mädchen sechs kleine Schlangen zur Welt bringt, tötet man auch diese. Das Mädchen verwandelt sich in einen Leguan. (Métraux 5, S. 65 f.)

Eine Bemerkung zu diesem letzten Mythos. Das Menstruationsblut der Heldin hört nur dann zu fließen auf, wenn, wie sie sagt, ihr Mann »da ist«, d. h. wenn die Umstände bewirken, daß sie gewissermaßen »zugestopft« wird. Denn die »Schlangen-Mädchen« haben in Südamerika eine bemerkenswerte Eigenschaft: sie sind von Natur aus offen. Die Heldin eines schon angeführten Bororo-Mythos (M 26) war durch Zufall durch das Blut einer Schlange befruchtet worden, die ihr Mann auf der Jagd getötet hatte. Und der Schlangensohn, den sie auf diese Weise empfing, führt Gespräche mit ihr, verläßt jeden Morgen den Schoß seiner Mutter und kehrt nach Belieben in ihn zurück (vgl. oben, S. 142). Der gleiche Hinweis in einem Tenetehara-Mythos (M 51): der Sohn der Geliebten der Schlange verläßt jeden Morgen den Schoß seiner Mutter und kehrt abends in ihn zurück. Der Bruder der Frau rät ihr, sich zu verstecken, und tötet das Kind (Wagley-Galvão, S. 149). Einem Warrau-Mythos zufolge (M 52) trägt die Frau ihren Liebhaber selber in ihrem Körper, den er nur zeitweise verläßt, um auf die fruchttragenden Bäume zu klettern und die Frau zu verpflegen (Roth 1, S. 143 f.). Die soeben betrachtete mythische Reihe ermöglicht es also, eine Verbindung zwischen dem Lachen und den verschiedenen Arten körperlicher Öffnungen herzustellen. Das Lachen ist Öffnung; es ist Ursache für Öffnung; oder die Öffnung selbst erscheint als eine kombinatorische Variante des Lachens. Es ist also nicht überraschend, wenn das Kitzeln, die physische Ursache für das Lachen (M 36, 37, 40, 41), durch andere, ebenfalls physische Ursachen für die körperliche Öffnung ersetzt werden kann.

M 53. Tukuna: der Schwiegersohn des Jaguars

Ein verirrter Jäger kommt zur Wohnstätte des Jaguars. Die Töchter des Jaguars heißen ihn eintreten, nicht ohne ihm zu erklären, daß der Affe, den er verfolgte, ihr Haustier sei. Als der Jaguar zurückkommt, einen Geruch von Menschenfleisch witternd, versteckt die Frau den Jäger unter dem Dach. Der Jaguar brachte ein Caetetu-Schwein zum Abendessen mit. [Vgl. oben S. 116 f.]

Nachdem sich das Raubtier dem vor Angst zitternden Menschen hat vorstellen lassen und ihn von Kopf bis Fuß abgeleckt hat, legt es seine Haut ab, nimmt menschliche Gestalt an und plaudert zwanglos mit seinem Gast bis zur Essenszeit.

Unterdessen teilt die Frau des Jaguars dem Jäger heimlich mit, daß das Fleisch sehr stark gewürzt sei und daß er sich beim Essen nicht unbehaglich zeigen dürfe. Das Essen zerreißt ihm in der Tat den Mund, aber es gelingt ihm, wenn auch mühsam, seinen Schmerz zu verbergen. Der Jaguar ist hoch erfreut, beglückwünscht ihn und bringt ihn auf die Straße zu seinem Dorf.

Aber der Jäger verirrt sich, kehrt zum Jaguar zurück, der ihm einen anderen Weg zeigt; abermals verirrt er sich und kehrt zurück. Die Töchter des Jaguars machen ihm einen Heiratsantrag; der Mann nimmt ihn an, der Jaguar willigt ein.

Lange Zeit darauf besuchte er eines Tages die Seinen. Seine Mutter bemerkte, daß er wild geworden war und sein Körper sich mit Flecken zu berziehen begann, wie das Fell des Jaguars. Sie bemalte ihn vollends mit zerstoßener Kohle. Er rannte in den Wald, wo seine menschlichen Frauen ihn überall suchten. Er wurde nie wieder gesehen. (Nim. 13, S. 151 f.)

Mittels zweier verschiedener Symmetrie-Achsen steht dieser Mythos einerseits – unter Umkehrung der Geschlechter – in Verbindung mit dem Ofai-Mythos von der Frau des Jaguars (M 14), andererseits mit dem Mundurucu-Mythos (M 37), der wie dieser von einem Fremden handelt, welcher der Schwiegersohn des Jaguars geworden ist. Im letzteren Fall haben sich die Geschlechter zwar nicht verändert, aber man erlebt eine doppelte Transformation: aus einem Hirsch (M 37) ist der Held zu einem Menschen geworden (M 53), und die Prüfung, der er unterzogen wird, besteht nicht mehr in zum Lachen reizendem Kitzeln (M 37), sondern in einem scharf gewürzten Ragout, das Klagen hervorrufen soll (M 53). Zudm achtet der Hirsch darauf, nicht die Nahrung des Jaguars zu fressen (die ihm homolog ist: Hirschfleisch), während der Mann die Nahrung des Jaguars it, obwohl sie ihm heterolog ist (ungenießbar, weil zu stark gewürzt). Folglich identifiziert sich der Mann endgültig mit dem Jaguar, während der Hirsch sich endgültig von ihm trennt.

Aus dieser Isomorphie der beiden Mythen, die eine gesonderte Studie verdiente, folgt, daß das durch Kitzeln hervorgerufene Lachen sowie das durch die Würze verursachte Stöhnen als kombinatorische Varianten der Körperöffnung, hier speziell der Mundöffnung, betrachtet werden können.

Schließlich kann noch angemerkt werden, und damit wollen wir das Thema des Lachens beschließen, daß in Südamerika (wie in an-

deren Gebieten der Welt) bestimmte Mythen das Lachen mit dem Ursprung des Küchenfeuers in Verbindung bringen, was für uns eine zusätzliche Bestätigung dafür ist, daß wir uns, wenn wir beim Thema des Lachens verweilen, nicht von unserem Gegenstand entfernen:

M 54. Tukuna: Ursprung des Feuers und der Kulturpflanzen
(Auszug; vgl. unten, S. 227)

Früher kannten die Menschen weder den Maniok noch das Feuer. Von den Ameisen hatte eine alte Frau das Geheimnis des ersteren erhalten, und ihr nächtlicher Vogel-Freund (ein Ziegenmelker: *Caprimulgus* sp.) verschaffte ihr das Feuer (das er in seinem Schnabel versteckt hielt), um den Maniok zu kochen, statt ihn zu wärmen, indem man ihn der Sonne aussetzt oder unter die Achseln schiebt.

Den Indianern schmecken die Kuchen der Alten köstlich, und sie wollen wissen, wie sie sie zubereitet. Sie sagt ihnen, die koche sie einfach an der Sonnenhitze. Von dieser Lüge belustigt, muß der Vogel loslachen, und man sieht die Flammen aus seinem Mund hervorschießen. Man öffnet ihm gewaltsam den Schnabel, entreißt ihm das Feuer. Seit diesem Tag haben diese Vögel einen breiten Schnabel. (Nim. 13, S. 131)⁹

Obwohl das Motiv des Lachens nicht ausdrücklich darin vorkommt, ist es nunmehr angebracht, einen Bororo-Mythos einzuführen, der vom Ursprung des Feuers handelt und es uns gestatten wird, die vorstehenden Überlegungen mit unserer gesamten Argumentation zu verbinden.

M 55. Bororo: Ursprung des Feuers

Einst war der Affe wie ein Mensch: er hatte kein Fell, fuhr auf dem Boot, nährte sich von Mais und schlief in einer Hängematte.

Eines Tages segelte der Affe in Begleitung des Prea (*Cavia aperea*) und wurde unruhig, als er diesen voller Gier den Mais knabbern sah, der lose in ihrem Boot lag, denn sie kamen von ihrer Pflanzung: »Hör auf«, sagte er ihm, »oder du wirst noch die Wände durchbohren, dann kommt das Wasser herein, wir ertrinken, du wirst nicht davonkommen, die Piranha-

⁹ In Lingua Geral heißt der *Caprimulgus* (»Mãe de lua«) *urutau*, *yurutahy* etc., »großer Mund«. Ein Amazonas-Text vergleicht diesen mit einer Vulva (Barbosa Rodrigues, S. 151 f.), was den Schlüssel liefert für die Äquivalenz mit gewissen Guayana-Mythen über den Ursprung des Feuers, das eine alte Frau in ihrer Vagina aufbewahrte.

Fische werden dich fressen.« Aber der Prea knabberte weiter, und was der Affe vorhergesehen hatte, trat ein. Da er sehr gut schwimmen konnte, gelang es ihm, seine Hand in die Kiemen eines Piranha-Fisches zu schieben, und er erreicht, seinen Fang zückend, allein das Ufer.

Kurz darauf begegnet er dem Jaguar, der beim Anblick des Fisches in Entzücken gerät und sich zum Essen einladen läßt. »Aber«, so fragt er, »wo ist das Feuer?« Der Affe zeigt dem Jaguar die Sonne, die zum Horizont hinabstieg, die ferne Landschaft mit glühendem Licht überflutend: »Dort unten«, sagt er, »siehst du es nicht? Suche es.«

Der Jaguar geht sehr weit, kehrt zurück und gesteht sein Scheitern. »Aber doch«, entgegnet der Affe, »sieh es dir an, ganz rot und flammend! Lauf, lauf doch! Und geh diesmal bis zum Feuer, damit wir unseren Fisch kochen können!« Und der Jaguar läuft los . . .

Nun erfindet der Affe die Technik der Feuererzeugung mittels Drehung eines Stabes, der gegen einen anderen Stab gedrückt wird, welche Technik die Menschen später von ihm erlernten. Er macht ein schönes Feuer, grillt den Fisch, den er bis auf die Gräten aufißt. Danach klettert er auf einen Baum – einige sagen, es sei ein Jatoba-Baum gewesen – und schwingt sich auf den Wipfel.

Als der Jaguar erschöpft zurückkehrt, begreift er, welch einen bösen Streich man ihm gespielt hatte, und er empört sich: »Verfluchter Affe, den werde ich totbeißen! Aber wo ist er?«

Der Jaguar frißt zuerst die Fischreste, sucht die Spur des Affen, doch vergeblich. Der Affe pfeift, pfeift abermals. Schließlich entdeckt ihn der Jaguar, fordert ihn auf, herunterzukommen, aber dieser weigert sich, da er trotz den Beteuerungen des Jaguars fürchtet, von diesem getötet zu werden. Der Jaguar läßt nun einen starken Wind aufkommen, der den Wipfel des Baumes zum Schwanken bringt; der Affe klammert sich fest, bald verlassen ihn die Kräfte, er kann sich nur noch mit einer Hand festhalten. »Gleich lasse ich los«, schreit er dem Jaguar zu, »sperr dein Maul auf!« Der Jaguar öffnet weit das Maul, in dem der Affe herunterpurzelnd verschwindet. Er gelangt in den Bauch des wilden Tieres. Und der Jaguar geht knurrend und sich die Lippen leckend in den Wald.

Doch die Dinge stehen schlecht für ihn, denn der Affe zappelt so sehr in seinem Bauch herum, daß ihm davon schlecht wird. Er bittet den Affen, sich ruhig zu verhalten: vergebens. Schließlich nimmt der Affe sein Messer, öffnet den Bauch des Jaguars und verläßt ihn. Er zieht dem sterbenden Jaguar das Fell ab, schneidet es in Streifen, mit denen er sich das Haupt schmückt. Er begegnet einem anderen Jaguar, der feindselig gestimmt ist. Der Affe lenkt dessen Aufmerksamkeit auf seinen Schmuck, und das wilde Tier, das nun begreift, daß sein Gegenüber ein Jaguar-Töter ist, bekommt es mit der Angst zu tun und ergreift die Flucht. (Colb. 3, S. 215 ff.)

Bevor wir mit der Analyse dieses wichtigen Mythos¹⁰ beginnen, wollen wir einige Bemerkungen vorausschicken. Der Prea ist hier der unvorsichtige, dickköpfige und unglückselige Begleiter des Affen. Er stirbt aufgrund seiner *Gefräßigkeit*, die das *Bersten* des *Bootes* verursacht (d. h. die Öffnung eines gefertigten Gegenstandes, der zur Kultur gehört, statt – vgl. M 5 – eines physischen Körpers, der der Natur zugehört). Der Prea steht somit auf halbem Weg zwischen den nachlässigen Wächtern der Toba-Matako-Mythen M 31, 32 (die *verstopft* sind: eingeschlafen, taub oder stumm), und dem unvorsichtigen Helden des Warrau-Mythos M 28 (der vor Lachen *platzt*), zugleich aber auch in exzentrischer Position (Kultur statt Natur; und Pflanzennahrung, die er selber ißt, wobei er einen äußeren Gegenstand angreift, statt Tiernahrung – Fisch oder Fleisch –, die von anderen gegessen wird und den eigenen Körper angreift).

Bei den Ofaié, ehemals die südlichen Nachbarn der Bororo, kommt der Prea in einem Mythos als Bringer des Feuers und der Küche vor (eine Rolle, die in dem Bororo-Mythos dem Affen, dem Gefährten des Prea, zufällt).

M 56. Ofaié: Ursprung des Feuers

Einst war die Mutter des Jaguars die Herrin des Feuers. Die Tiere taten sich zusammen, um ein brennendes Scheit zu stehlen. Zuerst versucht es der Tatu: er geht zu der Alten, behauptet, daß ihn friere, erhält die Erlaubnis, sich zu wärmen. Er kitzelt die Alte unter den Armen, um sie einzuschläfern, und als er spürt, daß ihre Muskeln erschlaffen, nimmt er ein Scheit und sucht das Weite. Doch die Frau wacht auf, pfeift ihren Sohn, den Jaguar herbei. Dieser holt den Tatu ein und nimmt das Scheit wieder an sich.

Das gleiche Mißgeschick hat der Cotia, sodann der Tapir, der Kapuziner-Affe, der Brüllaffe, schließlich alle Tiere. Dem Prea, einem unbedeuten-

¹⁰ Den man in Guayana in Form eines Fragments, einer Episode unter anderen wiederfindet und deren Gesamtheit die Gebärde – mehr als den Mythos – des Helden Konewo bildet: Bei Sonnenuntergang saß Konewo am Ufer eines Flusses. Es tauchte ein Jaguar auf, der ihn fragte, was er da tue: »Ich bin dabei, Brennholz zu brechen, um Feuer zu machen«, antwortete Konewo und zeigte auf einen Stern, der über dem Wipfel eines dünnen Baumes leuchtete. Und er fügte hinzu: »Gehe hin und hole jenes Feuer, damit wir hier Feuer machen!« Der Jaguar ging weg, doch so weit er auch lief, er begegnete keinem Feuer. Währenddessen ging Konewo fort (K. G. I, S. 141).

den Tier, war es vorbehalten, dort Erfolg zu haben, wo die anderen gescheitert waren.

Der Prea nämlich fängt die Sache anders an. Er kommt zur Wohnung des Jaguars und nimmt kein Blatt vor den Mund: »Guten Tag, Großmutter, wie geht es? Ich komme, um das Feuer zu holen.« Woraufhin er sich eines Scheits bemächtigt, es um seinen Hals hängt und weggeht. (Vgl. *Matako in: Métraux 3*, S. 52 ff., und *5*, S. 109 f.)

Vom Pfeifen seiner Großmutter alarmiert, will der Jaguar dem Prea den Weg abschneiden: diesem gelingt es auszuweichen. Der Jaguar nimmt die Verfolgung auf, doch der Prea hat mehrere Tage Vorsprung. Schließlich holt er ihn am anderen Ufer des Parana ein. »Reden wir miteinander«, sagt der Prea zum Jaguar. »Nun, da du das Feuer verloren hast, wirst du dich wohl mit etwas anderem behelfen müssen.« Unterdessen brennt das Scheit weiter, »und es wird immer leichter zu tragen«.

Der Prea ist ein betrügerisches Tier. Das war er schon damals; und so verstand er es auch, dem Jaguar einzureden, daß kein Nahrungsmittel gesünder sei als rohes, blutiges Fleisch. »Einverstanden«, sagt der Jaguar, »versuchen wir es«; und er schlägt dem Prea seine Krallen in die Schnauze und verkürzt sie auf diese Weise so, wie sie noch heute ist. Als ihn der Prea schließlich überzeugt hat (der somit verantwortlich ist für die Gefahr, die der Jaguar von nun an für die Menschen darstellt), daß es noch andere Beuteobjekte gibt, unterrichtet ihn der Jaguar in der Kochkunst: »Wenn du es eilig hast, zünde ein Feuer an, spieße das Fleisch auf und grille es; und wenn du Zeit hast, brate es in einem vorgewärmten, in die Erde gegrabenen Ofen, mit Blattwerk zum Schutz des Fleisches und Erde und Glut darüber.« Während dieser Erklärungen brennt das Scheit ab und verglüht.

Der Jaguar bringt nun dem Prea die Technik der Feuererzeugung durch Quirlen bei, und der Prea schickt sich an, die Welt zu durchlaufen und überall das Feuer anzuzünden. Das Feuer verbreitet sich bis zu seinem Dorf, wo sein Vater und die anderen Bewohner dem Prea einen triumphalen Empfang bereiten. Noch heute sieht man im Busch die verkohlten Reste der Feuer des Prea. (*Ribeiro 2*, S. 123 f.)

Dieser Ofaié-Mythos bildet, wie man sieht, den Übergang zwischen dem Bororo-Mythos von der Erfindung des Feuers durch den Affen, dem Gefährten eines Prea, und den Gé-Mythen vom Diebstahl des Feuers beim Jaguar durch die Menschen, denen Tiere helfen oder die in Tiere verwandelt werden. In der Tat stiehlt der Prea das Feuer dem Jaguar (wie die Tiere der Gé-Mythen), und als er es verloren hat, lehrt er den Menschen die Herstellungstechnik des Feuers, wie der Affe in dem Bororo-Mythos.

Hinsichtlich des Prea wird man auch bemerkt haben, daß der Mythos unbewußt erklärt, warum dieses Tier eine kurze Schnauze hat. Der Punkt ist wichtig, denn wir haben oben gesehen (M 18), daß die Kayapo das Caetetu vom Queixada nach der Länge ihrer Rüssel unterscheiden. Eine Bemerkung von Vanzolini (S. 160) deutet an, daß die Timbira sich bei der Unterscheidung der Nagetiere nach der An- oder Abwesenheit eines Schwanzes richten. Zwei Nagetierarten kommen in den Mythen vor, die wir bisher untersucht haben. Der Prea (*Cavia aperea*) ist der kleine Gefährte des Affen (M 55) oder der »kleine Bruder« der Tiere (M 56); der Cotia oder Aguti (*Dasyprocta* sp.) ist der kleine Bruder des Helden in dem Referenzmythos (M 1). Andererseits spricht ein Kayapo-Mythos (M 57; Métraux 8, S. 10 ff.) von zwei Schwestern, von denen die eine in einen Affen, die andere in ein Paca (*Coelogenys paca*) verwandelt wird. Über *Dasyprocta* sp. sagt ein Zoologe, es sei »die wichtigste Nahrungsquelle während des Jahres«, und über *Coelogenys paca*, es sei »eine der geschätztesten Wildbretarten« (Gilmore, S. 372). Der Aguti (*Dasyprocta*) wiegt 2 bis 4 kg, das Paca bis zu 10 kg. Durch den Ofaié-Mythos (M 56) wissen wir, daß der Prea für ein sehr kleines Tier gehalten wird, von allen Tieren für das unbedeutendste. Ein naher Verwandter des Cobaye, mißt er 25 bis 40 cm in der Länge, und in Südbrasilien wird er sogar als Wildbret verschmäht (Ihering, Art. »Prea«).

Wenn man alle diese Elemente zusammenfaßt, ist man versucht, zwischen zwei Arten von Nagetieren oder einer Nagetierart und einer Affenart eine analoge Beziehung herzustellen wie die, welche die Mythen zwischen den zwei Schweinearten herstellen. Der Gegensatz zwischen lang und kurz (angewandt auf den Rüssel und die Haare der Schweine, vgl. M 16, 18 und S. 119) könnte auch dazu dienen, zwei im übrigen miteinander verbundene Gruppen in Gegensatz zu bringen: Affe und Prea (M 55), Affe und Paca (M 57) sowie, aufgrund ihrer ähnlichen Position in M 1, M 33 und M 134, Cotia und Prea . . . Doch wissen wir nicht genau, ob sich der Gegensatz auf die relative Größe, die Länge der Schnauze, die An- oder Abwesenheit eines Schwanzes gründet. Dennoch gibt es diesen Gegensatz, denn ein Mundurucu-Mythos (M 58) erklärt, wie die Tiere den Frauen eine Vagina schufen, als sie noch keine besaßen. Die vom Aguti geformten Vaginen waren lang und dünn, die des Paca rundlich (Murphy 1, S. 78).

Wenn die Hypothese (die wir hier nur vorsichtig vorbringen) bestätigt würde, könnte man eine Äquivalenz mit den Mythen vom Ursprung der Wildschweine herstellen, und zwar in der Form:

a) Huftiere:

Queixada (110 cm) > Caetetu (90 cm)

Rüssel:	lang	kurz
Haare:	lang	kurz

b) Nagetiere:

Paca (70 cm) > Aguti (50 cm) > Prea (30 cm) > Ratte (Cercomys)

		»kurze Schnauze« (Ofaié)	
»schwanzlos« ¹¹		»kein Schwanz langer Schwanz« (Timbira)
»rundliche Vagina, längliche Vagina« (Mundurucu)		

a) *Großes Wild*: (Queixada : Caetetu) :: (lang : kurz).

b) *Kleines Wild*: (Affe : Nagetiere x, y) :: (Nagetier x : Nagetier y) :: (lang : kurz).

¹¹ Wie es ein Yurukaré-Mythos erklärt (Barbosa Rodrigues, S. 253). Vgl. auch den Namen des Paca in Tunebo-Sprache: *bátara*, »der ohne Schwanz« (Rochereau, S. 70). Über den Schwanz des Aguti sagt Ihering (Art. »Cutia«), daß er rudimentär und kaum sichtbar sei bei *Dasyprocta aguti* und *D. azarae*. Hingegen besitzt eine kleinere Amazonas-Art, *D. acouchy*, »einen entwickelteren Schwanz von etwa 8 cm Länge mit einem Haarpinsel am Ende«. Aber selbst bei den beiden ersteren Arten vermerkten die ersten Beobachter Brasiliens einen »sehr kurzen Schwanz« (Léry, Kap. X), »nur daumenlang« (Thevet, Kap. X). Eine Amazonas-Erzählung teilt die Tiere in zwei Gruppen: solche, die einen Schwanz haben (Affe, Aguti), und solche, die keinen haben (Kröte, Prea; Santa-Anna Nery, S. 209). Das Bororo-Wort *aki pio* bezeichnet »alle Vierfüßler ohne Schwanz wie den Capivara und den Cotia« (E. B., Bd. I, S. 44).

In dieser Beziehung könnte man dann die soeben untersuchte Gruppe als eine abgeschwächte Transformation derjenigen Gruppe behandeln, die die Mythen vom Ursprung der Wildschweine umfassen, wodurch die Möglichkeit gegeben wäre, diese letzteren durch eine zusätzliche Verbindung mit der Gruppe der Mythen vom Ursprung des Feuers zu verknüpfen. Der Gegensatz zwischen großem und kleinem Wild ist im übrigen unmittelbar in diesen Mythen gegeben. Von Karusakaibé, dem für den Ursprung der Wildschweine Verantwortlichen, sagen die Mundurucu, daß es »vor ihm nur das kleine Wild gab und er das große Wild schuf« (Tocantins, S. 86). Die Konzeptualisierung des Paares Queixada-Caetetu in Form eines Gegensatzpaares wird durch einen Kommentar von Cardus bestätigt (S. 364 f.), der eindeutig vom Eingeborenendenken inspiriert wurde.

Eine solche Untersuchung würde uns weiter führen, als innerhalb der engen Grenzen, die wir uns gesteckt haben, möglich ist, und so ziehen wir es vor, die Verbindung zwischen den beiden Mythengruppen vom Ursprung des Feuers (das dem Jaguar gestohlen oder vom Affen oder dem Prea gelehrt wird¹²) unter Verwendung einer direkteren Methode zu demonstrieren.

Es liegt auf der Hand, daß der Bororo-Mythos vom Ursprung des Feuers (M 55) und die Gé-Mythen über das gleiche Thema (M 7 bis 12) streng symmetrisch sind (siehe Transformationstafel, S. 178).

Wenn der Gegensatz Affe/Prea nach unserer Hypothese interpretiert werden könnte als eine schwache Form des Gegensatzes Queixada/Caetetu, würde man über eine zusätzliche Dimension verfügen, da dieser zweite Gegensatz auf den Gegensatz: Ehemann der Schwester/Bruder der Frau, d. h. auf die Beziehung zwischen den beiden Helden der Gé-Mythen verweist. Aber es gibt noch einen

¹² Diese Unterscheidung ist typisch für die beiden Gruppen. Der Jaguar besitzt das Feuer *sub specie naturae*: er hat es einfach. Der Affe in M 55 erwirbt es *sub specie culturae*: er erfindet die Technik zu seiner Erzeugung. Der Prea nimmt eine mittlere Position ein, da in seinem Fall das Feuer verloren und wiedergefunden wird. In dieser Hinsicht beachte man den Parallelismus zwischen M 56 und einem kleinen Mataka-Mythos (M 59): der Jaguar war Herr des Feuers, und er gab es niemandem. Eines Tages ging der Cobaye den Jaguar besuchen und stahl ihm, unter dem Vorwand, ihm einen Fisch anzubieten, ein wenig Feuer, damit die Indianer, die auf Fischfang waren, ihre Mahlzeit kochen konnten. Als die Indianer weggingen, entzündete die restliche Glut ihrer Feuerstelle das Gras, das die Jaguare eilig mit Wasser löschten. Sie wußten nicht, daß die Indianer das Feuer mitgenommen hatten (Nordenskiöld 1, S. 110). Auch hier gibt es demnach zweierlei Feuer: ein verlorenes und ein bewahrtes.

überzeugenderen Beweis für die Gültigkeit unserer Rekonstruktion.

Die Kayapo-Kubenkranken-Version (M 8) enthält ein Detail, daß für sich selbst unverständlich ist und das nur der Bororo-Mythos (M 55) aufklären kann. Die Kayapo sagen nämlich, daß der Jaguar, als er den Kopf hebt und den Helden auf dem Felsen entdeckt, darauf bedacht ist, sich das Maul zu bedecken. Der Affe in dem Bororo-Mythos aber fordert den Jaguar in dem Augenblick, wo er spürt, daß er loslassen wird, dazu auf, das Maul aufzusperren, was dieser auch tut. Im einen Fall handelt es sich somit um eine mediatisierte (also heilsame) Verbindung von unten nach oben, im anderen Fall um eine nicht mediatisierte (also verhängnisvolle) Verbindung von oben nach unten. Der Kayapo-Mythos klärt sich also durch den Bororo-Mythos auf: hätte der Kayapo-Jaguar sein Maul nicht mit der Pfote bedeckt, dann wäre der Held hineingefallen und verschlungen worden: genau das ist das Schicksal des Bororo-Affen. Im einen Fall verschließt sich der Jaguar, im anderen öffnet er sich und verhält sich so wie die tauben und stummen Späher der Toba-Matako-Mythen (M 31–32), so wie der lachende (statt verschlingende) Bruder des Warrau-Mythos (M 28): dieser wird, weil er sich »geöffnet« hat, selbst verschlungen.

Andererseits trägt der Bororo-Mythos vom Ursprung des Feuers dazu bei, die semantische Stellung des Affen, die zwischen der des Jaguars und der des Menschen liegt, zu präzisieren. Wie der Mensch steht auch der Affe dem Jaguar gegenüber; wie der Jaguar ist er der Herr des Feuers, das die Menschen nicht kennen. Der Jaguar ist das Gegenteil des Menschen, der Affe vielmehr sein Gegenstück. Die Figur des Affen wird also mit den bald dem einen, bald dem anderen Terminus entlehnten Fragmenten konstituiert. Manche Mythen vertauschen ihn mit dem Jaguar (M 38); andere, wie der soeben analysierte, mit dem Menschen. Schließlich findet sich zuweilen das vollständige Dreieckssystem: die Tukuna erklären in einem Mythos (M 60), daß der »Herr der Affen« menschliche Gestalt hatte, obwohl er zur Rasse der Jaguare gehörte (Nim. 13, S. 149).

Betrachtet man alle sich auf das Lachen beziehenden Mythen, so ist man von einem offensichtlichen Widerspruch überrascht. Fast alle schreiben dem Lachen unheilbringende Folgen zu, von denen die häufigste der Tod ist. Nur einige wenige verbinden es mit positiven Ereignissen: Erringung des Küchenfeuers (M 54), Ursprung der

M 55	2 Tiere:	Affe > Prea	Abenteuer im Wasser	zu waghalsiges Tier (<)	Tier (<) ver- läßt die Szene (tot)
M 7- M 12	2 Männer:	Mann <i>a</i> > Mann <i>b</i>	Abenteuer auf der Erde	zu furchtsamer Mann (<)	Mann (>) verläßt die Szene (lebendig)

M 55	isoliertes Tier (>)	Begegnung mit dem Jaguar	<i>negative Mediation Affe-Jaguar</i>	
			1. aquatisches Wild (Fisch) wird angeboten und vom Affen zurück- gewiesen	2. der Jaguar verschlingt den Affen
M 7- M 12	isolierter Mann (<)		<i>positive Mediation Jaguar-Mensch</i>	
			1. luftiges Wild (Vögel) wird vom Jaguar gefordert und ihm bewilligt	2. der Jaguar vermeidet es, den Mann zu verschlin- gen

M 55	Der Affe läßt den Jaguar den Widerschein (= Schatten des Feuers) für das Feuer nehmen	Affe, Herr des virtuellen Feuers	Affe, Herr der kulturellen Gegenstände (Einbaum, Feuerstäbe, Messer)
M 7- M 12	der Mann läßt den Jaguar nicht den Schatten für die Beute nehmen	Jaguar, Herr des tatsächlichen Feuers	Jaguar, Herr der kultu- rellen Gegenstände (Bogen, glühendes Holz- schein, Baumwollgarn)

M 55	Affe oben, Jaguar unten	Jaguar als Menschenfresser	aufgezwungene Verbindung	Affe <i>im Bauch</i> des Jaguars
M 7- M 12	Mann oben, Jaguar unten	Jaguar als Ernährer	ausgehandelte Verbindung	Mann <i>auf dem Rücken</i> des Jaguars

M 55	2 Jaguare (ohne Angabe des Geschlechts)	1 getöteter Jaguar, der andere ver- schwindet	dem Jaguar entrissenes Leder (natürlicher Gegenstand)
M 7- M 12	2 Jaguare (1 Männchen, 1 Weibchen)	1 getöteter Jaguar, der andere wird verlassen	dem Jaguar entrissenes Feuer (kultureller Gegenstand)

Sprache (M 45) . . . Hier ist daran zu erinnern, daß die Bororo zwei Arten von Lachen unterscheiden: das Lachen, das durch einen einfachen physischen oder moralischen Kitzel erfolgt, und das triumphale Lachen der Kulturerfindung (M 20). In der Tat liegt allen diesen Mythen der Gegensatz Kultur/Natur zugrunde, wie wir es bereits bei denjenigen gezeigt haben, in denen Fledermäuse vorkommen (M 40, M 43). Diese Tiere verkörpern nämlich eine radikale Trennung zwischen Natur und Kultur, die sehr gut veranschaulicht wird durch die völlig leere Höhle, die nur reich verzierte Wände im Kontrast zu einem von Exkrementen bedeckten Boden hat (M 40). Zudem monopolisieren die Fledermäuse die Symbole der Kultur: Felsmalereien, zeremonielle Äxte. Durch ihr Kitzeln und Streicheln provozieren sie ein naturgemäßes, rein physisches und gewissermaßen »leeres« Lachen. Also ein im eigentlichen Sinn mörderisches Lachen, das im übrigen die Rolle einer kombinatorischen Variante der Öffnung des Schädels mittels Axtschlägen in M 43 spielt. Die Situation ist genau umgekehrt wie die von M 45, wo ein Kultur-Heros die Menschen »öffnet«, indem er ihnen das Schauspiel zeigt, damit sie sich in jener artikulierten Sprache ausdrücken können, die den Fledermäusen nicht unbekannt ist (M 40), welche keine andere Wahl haben als die einer »Anti-Kommunikation«.

II

Sinfonia breve

1. Satz: *Gé*

Die Arbeit, der wir bisher nachgegangen sind, hat uns die Möglichkeit gegeben, viele Mythen miteinander zu vergleichen. Aber da wir die offensichtlichsten Verbindungen möglichst schnell festigen und konsolidieren wollten, haben wir hier und da einige Fäden hängen lassen, die noch miteinander verknüpft werden müssen, bevor sich, wie wir glauben, behaupten läßt, daß alle bereits untersuchten Mythen ihren Platz in einem kohärenten Ganzen haben.

Versuchen wir also den Teppich, den wir Stück um Stück zusammengesetzt haben, kurz zu überblicken, und tun wir so, als sei er bereits fertig, ohne die noch klaffenden Lücken zu berücksichtigen. Alle unsere Mythen lassen sich vier großen Gruppen zuordnen, die paarweise von den antithetischen Verhaltensweisen des Helden charakterisiert werden.

Die erste Gruppe stellt einen enthaltsamen Helden vor: er unterdrückt das Seufzen, wenn man ihm eine scharf gewürzte Nahrung zu essen gibt (M 53); er unterdrückt das Lachen, wenn man ihn kitzelt (M 37) oder wenn man Possen mit ihm treibt (M 7-12).

Der Held der zweiten Gruppe dagegen ist unenthaltsam: er unterdrückt das Lachen nicht, wenn sein Partner Gebärden vollführt (M 28, M 38, M 48), oder spricht in spöttischem Ton (M 46). Er hält nicht stand, wenn er gekitzelt wird (M 40); oder kann es nicht vermeiden, beim Essen den Mund zu öffnen und daher geräuschvoll zu kauen (M 10), die Ohren beim Horchen zu öffnen, weshalb er den Ruf der Geister vernimmt (M 9); oder aber er kann sich nicht enthalten, seine Schließmuskeln zu öffnen, entweder weil er zu sehr lacht (M 49, M 50), oder weil – wie in dem Referenzmythos – sein Hintern abgefressen ist (M 1); oder schließlich weil er ein mörderischer Furzer ist (M 5).

Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, Schließung und Öffnung stehen einander also zunächst wie Äußerungen von Maß und Unmaß gegenüber. Aber man sieht unmittelbar, wie sich zwei zu ihnen komplementäre Gruppen bilden, in denen die Enthaltsamkeit den

Wert von Unmäßigkeit gewinnt (weil sie übertrieben wird), die Unenthaltsamkeit (wenn sie nicht übertrieben wird) hingegen als ein maßvolles Verhalten erscheint.

Die unmäßige Enthaltsamkeit gehört zu den unempfindlichen oder schweigsamen (M 29, M 30) sowie zu den gefräßigen Helden, welche die Nahrung, die sie »enthalten«, nicht auf normalem Wege ausscheiden können und also geschlossen bleiben (M 35) oder zu einer letalen Form der Ausscheidung verdammt sind (M 5); oder auch zu unvorsichtigen oder neugierigen Helden, die einschlafen, für taub gelten oder stumm werden (M 31, M 32). Huxley (S. 149 f.) meint, daß der Verdauungsvorgang auf mythischer Ebene einem Kulturwerk vergleichbar sei und daß folglich der umgekehrte Vorgang, d. h. das Erbrechen, einer Regression von der Kultur zur Natur entspricht. An dieser Interpretation ist sicher etwas Richtiges, aber für die Mythen-Analyse gilt die Regel, daß man über einen besonderen Kontext hinaus nicht verallgemeinern darf. In Südamerika und anderswo sind zahlreiche Fälle bekannt, wo das Erbrechen eine genau umgekehrte semantische Funktion hat: mehr ein Mittel zur Transzendierung der Kultur als ein Zeichen der Rückkehr zu ihr. Andererseits müßte hinzugefügt werden, daß die Verdauung in dieser Hinsicht nicht nur dem Erbrechen entgegensteht, sondern auch dem Darmverschluß, da ersteres ein umgekehrtes Einnehmen, letzteres eine verhinderte Entleerung ist. Die Frau des Bororo-Mythos (M 5) schwitzt die Fische in Form von Krankheiten aus, da sie sie nicht ausscheiden kann; der kleine gierige Knabe eines anderen Bororo-Mythos (M 35) verliert die Sprache, weil es ihm nicht gelingt, die heißen Früchte, die er verschlungen hat, auszuspeien. Die Tereno-Ahnen erwerben die Sprache, weil das Lachen ihre Lippen öffnet.

Die maßvolle Unenthaltsamkeit gehört zu den Helden, die mit dem Gegner schweigend zu kommunizieren wissen und, so könnte man sagen, sich unterhalb der sprachlichen Kommunikationsschwelle halten: sie lassen sich wortlos demaskieren (M 7, M 8, M 12), spucken auf die Erde (M 9, M 10) oder pfeifen (M 32, M 55).

Ob es sich also darum handelt, der komischen Situation nicht nachzugeben, (aus physischen oder psychischen Gründen) nicht zu lachen oder kein Geräusch beim Essen zu machen (ob das Geräusch nun vom Kauen oder von den durch eine scharf gewürzte Speise verursachten Klagen herrührt), – allen unseren Mythen ist eine Dialek-

tik der Öffnung und Schließung gemeinsam, die auf zwei Ebenen wirkt: auf der der oberen Öffnungen (Mund, Ohr) und der der unteren Öffnungen (Anus, Harngang, Vagina)¹; schließlich kommt die Öffnung bald durch Aussendung (Geräusch, Entleerung, Ausschwitzen, Ausatmen), bald durch Empfang (Geräusch) zum Ausdruck.

Wir kommen so zu den ersten Umrissen eines Systems:

	M 1	M 5	M 9	M 10	M 46	M 49, 50	M 53
OBEN			zuviel hören	geräuschvoll kauen	lachen	lachen	stöhnen
		aus-schwitzen					
UNTEN	aus-scheiden, ohne zu verdauen	furzen				urinieren, menstruiere	

Wird der Gegensatz oben/unten durch einen zweiten Gegensatz vorne/hinten durchschnitten und setzt man in dieser Hinsicht:

Mund : Ohr :: Vagina : Anus,

so läßt sich die vorstehende Tafel vereinfachen:

	M 1	M 5	M 9	M 10	M 46	M 49, 50	M 53
oben (+)/unten (—)	—	—	+	+	+	+, —	+
vorne (+)/hinten (—)	+	—	—	+	+	+	+
Aussendung (+)/ Empfang (—)	+	+	—	+	—	—, +	+

1 Wobei ohne weiteres von einem zum anderen übergegangen wird; vgl. den Arekuna-Mythos (M 126), wo Makunaima die keusche Gattin seines älteren Bruders begehrt. Er verwandelt sich zuerst in »bicho de pé« (kleiner Parasit), um sie zum Lachen zu bringen, doch vergeblich; dann nimmt er die Gestalt eines Mannes an, dessen Körper mit Wunden bedeckt ist; und sie lacht. Augenblicklich fällt er über sie her und vergewaltigt sie (K. G. 1, S. 44. Vgl. auch unten, M 95).

(Obwohl M 10 und M 53 das Problem in formal identischen Termini stellen, unterscheiden sie sich hinsichtlich der Lösung, denn in M 53 gelingt es dem Helden, ruhig zu bleiben, wiewohl die Speise des Jaguars ihm den Mund verbrennt, und in M 10 macht der Held beim Essen Geräusche, weil die Nahrung des Jaguars so knusprig ist.)

2. Satz: Bororo

Kehren wir nun zu den im ersten Teil zusammengefaßten Mythen zurück. Was ist dem Referenzmythos (M 1) und der Gé-Gruppe über den Ursprung des Feuers (M 7-12) gemeinsam? Auf den ersten Blick nur die Episode des Vogelnestaushebers. Im übrigen beginnt der Bororo-Mythos mit einer Inzest-Geschichte, die in den Gé-Mythen nicht ausdrücklich auftaucht. Hingegen haben diese den Besuch des Jaguars als Herrn des Feuers, der am Ursprung des Kochens der Nahrungsmittel stehen soll, zum Mittelpunkt; in dem Bororo-Mythos ist nichts Vergleichbares zu finden. Eine voreilige Analyse würde also zu der Schlußfolgerung verleiten, daß die Episode des Vogelnestaushebers entweder von den Bororo oder von den Gé entlehnt worden ist und von diesen oder jenen in einen völlig anderen Kontext, als sie ihn ursprünglich hatte, gestellt wurde. Die Mythen wären also aus Bruchstücken zusammengesetzt.

Wir wollen nun darlegen, daß es sich ganz im Gegenteil in allen Fällen um denselben Mythos handelt und daß die scheinbaren Divergenzen zwischen den einzelnen Versionen als Ergebnisse von Transformationen, die sich innerhalb einer Gruppe vollziehen, zu behandeln sind.

In allen Versionen (Bororo: M 1, Gé: M 7-12) kommt der Gebrauch von Pfeil und Bogen vor, die aus Zweigen hergestellt sind. Einige geben zu verstehen, daß hierin der Ursprung der Jagdwaffen zu sehen ist, die wie das Feuer den Menschen noch unbekannt waren und deren Geheimnis ebenfalls der Jaguar besitzt. Der Bororo-Mythos enthält zwar nicht die Episode des Jaguars, aber die Tatsache, daß der auf der Spitze der Felswand ausgesetzte und hungrige Held Pfeil und Bogen improvisiert, bezeugt, daß diese Schöpfung oder Neu-Schöpfung der Jagdwaffen ein allen betrachteten Versionen gemeinsames Motiv ist. Im übrigen kann darauf hingewiesen

werden, daß die Erfindung von Pfeil und Bogen bei Abwesenheit des Jaguars (abwesend im Mythos) sich vollkommen mit der Erfindung des Feuers durch den Affen deckt bei (momentaner) Abwesenheit des Jaguars in M 55, während den Gé-Mythen zufolge der Held die schon hergestellten Waffen sowie das schon angezündete Feuer unmittelbar vom Jaguar erhält.

Kommen wir zur schwerwiegendsten Divergenz. Alle Gé-Mythen (M 7–12) zeigen sich als Ursprungsmythen: Mythen vom Ursprung des Feuers. Dieses Motiv scheint in dem Bororo-Mythos völlig zu fehlen. Stimmt das wirklich?

Die Autoren von *Os Bororos orientalis* machen zwei wichtige Bemerkungen in bezug auf diesen Mythos. Er betrifft, so sagen sie, »den Ursprung des Winds und des Regens« (Colb. 3, S. 221, 343). Überdies stellen sie geologische Betrachtungen über die Erosion durch den Regen an, die Lehm bildung des Bodens, die Bildung der steilen Felswände und der »Kessel«, die am Fuße der Felswände durch das herabrieselnde Wasser entstehen. Während der Regenzeit füllen sich diese gewöhnlich mit Erde gefüllten Kessel mit Wasser und ähneln Gefäßen. Diese Bemerkung, die auf keinen Vorfall in dem Mythos verweist (obwohl sie ihm vorausgeschickt wird), wäre besonders reizvoll, wenn sie, wie es häufig in diesem Werk vorkommt, eine Auslegung des Informanten wiedergäbe. Tatsächlich beziehen sich die Gé-Mythen, die wir dem Referenzmythos anzunähern suchen, ausdrücklich auf den Ursprung der Küche.

Doch der Bororo-Mythos spielt nur auf ein einziges Unwetter an, und nichts in dem Text weist darauf hin, daß es das erste gewesen wäre. Bekanntlich kehrt der Held in sein Dorf zurück, und in der ersten Nacht, die er dort zubringt, bricht ein heftiges Unwetter los, das alle Feuerstellen bis auf eine auslöscht. Und doch legt der Schluß der ersten veröffentlichten Version von M 1 deutlich den Gedanken an den ätiologischen Charakter nahe (vgl. oben, S. 59), und wenn gleich dieser Satz in der zweiten Version nicht vorkommt, bestätigt der Kommentar, daß die Eingeborenen den Mythos auf diese Weise interpretieren. Auch der Bororo-Mythos wäre also sehr wohl ein Ursprungsmythos: nicht einer vom Ursprung des Feuers, sondern vom Regen und vom Wind, die – hieran läßt der Text keinen Zweifel – das Gegenteil des Feuers sind, da sie es auslöschen, – gewissermaßen das Anti-Feuer.

Mehr noch. Wenn das Unwetter alle Feuerstellen des Dorfes außer

derjenigen der Hütte, in die der Held sich geflüchtet hat², auslöscht, befindet sich dieser vorübergehend in der Situation des Jaguars: er ist Herr des Feuers, und alle Einwohner des Dorfes müssen sich an ihn wenden, um brennende Scheite zu erhalten, damit sie das verlorene Feuer neu entzünden können. In diesem Sinn bezieht sich auch der Bororo-Mythos auf den Ursprung des Feuers. Der Unterschied zu den Gé-Versionen läge dann in der schwächeren Weise, in der dieses gemeinsame Motiv hier behandelt wird. Das Ereignis findet in der historischen Zeit des Dorflebens statt, nicht in mythischen Zeiten, und es bezeichnet die Einführung der Künste der Zivilisation. Im ersten Fall geht das Feuer einer begrenzten Kollektivität verloren, die es vorher besaß; im anderen Fall wird es der gesamten Menschheit gewährt, die es noch nicht kannte. Indessen bietet die Kraho-Version (M 11) eine mittlere Fassung, da die (gesamte) Menschheit sich durch die Kultur-Heroen des Feuers beraubt sieht: diese verlassen sie und nehmen das Feuer mit.³

Die vorstehende Beweisführung würde sich also noch verstärken, wenn es möglich wäre, den Namen, den der Held des Referenzmythos trägt, zu interpretieren: *Geriguiguiatugo*, aus *gerigigi*, »Brennholz«, und *atugo*, »Jaguar«, also: der Jaguar mit dem Brennholz, den wir als einen Gé-Helden kennen, der in den Bororo-Mythen offensichtlich fehlt, sich jedoch als Filigran in der Etymo-

2 Die seiner Großmutter, Mutter des Vaters, so muß man annehmen, denn andernfalls würde der Vater in derselben Hütte wohnen, und das ist nicht der Fall; die Version in Bororo-Sprache enthält im übrigen das Wort *imarugo* (Colb. 3, S. 344), das wirklich die Mutter des Vaters bezeichnet. Die Mutter der Mutter würde *imuga* heißen (E. B., Bd. I, S. 455).

3 Merkwürdig ist, daß eine Zwischenform zwischen den Gé- und den Bororo-Mythen (die aufgrund der einen Tatsache, daß es sie gibt, die Möglichkeit des Übergangs von einem Typus zum anderen bestätigt) sehr weit von Zentral- und Ostbrasilien entfernt besteht: bei den Cuna aus Panama. Ihr Mythos vom Ursprung des Feuers (M 61) bezieht sich auf den Jaguar, den Herrn des Feuers, das die Tiere rauben, indem sie einen Regen niederfallen lassen, der alle Herdstellen löscht, bis auf diejenige, die sich direkt unter der Hängematte des Jaguars befindet. Einem kleinen Leguan gelingt es, sich eines Stückes Glut zu bemächtigen, und er uriniert auf die restlichen, um sie zu ertränken. Dann durchquert er den Fluß mit seiner Beute. Der Jaguar ist unfähig, ihn einzuholen, denn er kann nicht schwimmen (Wassén 2, S. 8 f.). Gemeinsam mit den Gé hat dieser Mythos folglich das Motiv des Jaguars als Herrn des Feuers. Gemeinsam mit den Bororo hat er zwei Motive, das des negativ erworbenen Feuers: erworben durch Vernichtung aller Herdstellen mittels des Regens außer einer, die sich in der Hütte des Helden befindet (hier des Jaguars); und das der Eidechse (des Leguan), der Herr dieses letzteren Feuers ist. Auch bei den Choco ist die Eidechse Herr des Feuers (Wassén 1, S. 109 f.). Die Episode des Jaguars, der nicht schwimmen kann, findet sich bei den Kayua (M 119) wieder.

logie des Namens einer Person abzeichnen würde, die, wie wir soeben sahen, genau seine Funktion erfüllt. Es wäre indes riskant, diesen Weg zu beschreiten, denn die Transkriptionen, über die wir verfügen, sind in phonologischer Hinsicht zweifelhaft. Andererseits werden wir später (S. 295 ff.) versuchen, die Richtigkeit der von Colbacchini und Albisetti vorgeschlagenen Etymologie zu verifizieren, ohne daß a priori auszuschließen wäre, daß der gleiche Eigenname mehrere Interpretationen zulassen kann.

Wie dem auch sei, wir bedürfen keiner zusätzlichen Beweise, um zu erkennen, daß der Bororo-Mythos zur selben Gruppe gehört wie die Gé-Mythen und daß er mit ihnen in einem Transformationsverhältnis steht. Diese Transformation besteht 1. in einer Abschwächung der Gegensätze, was den Ursprung des Feuers angeht; 2. in einer Umkehrung des expliziten ätiologischen Inhalts, der hier der Ursprung des Windes und des Regens ist: Anti-Feuer; 3. in der Vertauschung des Helden, der die in den Mythen dem Jaguar zufallende Stelle einnimmt: Herr des Feuers; 4. in einer den Filiationsbindungen korrelativen Umkehrung: der Gé-Jaguar ist der (Adoptiv-)Vater des Helden, während der Bororo-Held, kongruent mit dem Jaguar, ein (echter) Sohn eines menschlichen Vaters ist; 5. in einer (einer Umkehrung äquivalenten) Vertauschung des Familienverhaltens: in dem Bororo-Mythos ist die Mutter »nahe« (inzestuös), der Vater »entfernt« (mörderisch); in den Gé-Versionen dagegen ist der Adoptivvater »nahe«: Beschützer des Kindes wie eine Mutter – er trägt, reinigt, nährt es –, und gegen die Mutter – die zu verwunden oder zu töten er seinen Sohn veranlaßt –, während die Adoptivmutter »fern« ist, da von Mordabsichten durchdrungen. Schließlich ist der Bororo-Held kein Jaguar (obgleich er insgeheim seine Funktion erfüllt), aber es heißt, daß er sich, um seinen Vater zu töten, in einen Hirsch verwandelt. Über die mit der semantischen Stellung der Hirschtiere in der südamerikanischen Mythologie zusammenhängenden Probleme werden wir andernorts sprechen; hier beschränken wir uns darauf, die Regel zu formulieren, nach der sich diese Episode in eine entsprechende Episode der Gé-Gruppe umwandeln läßt. Diese führt einen echten Jaguar vor, der seinen »falschen« (Adoptiv-)Sohn nicht tötet, wiewohl ein solches Verhalten sowohl der Natur des (fleischfressenden) Jaguars als auch der des Helden (in seiner Situation als Beute) angemessen wäre. Umgekehrt tötet in dem Bororo-Mythos ein falscher Hirsch (der ver-

kleidete Held) seinen wahren Vater, wiewohl ein solches Verhalten sowohl der Natur des Hirsches (Pflanzenfresser) als auch der Natur des Opfers (Jäger auf der Lauer) widerspricht. Wir erinnern uns, daß der Mord während einer Jagd stattfindet, die der Vater leitet.

Zahlreiche nord- und südamerikanische Mythen stellen den Jaguar und den Hirsch in Korrelation und Gegensatz innerhalb eines Paares. Für die den Bororo relativ nahestehenden Stämme, bei denen wir bleiben wollen, ist es bezeichnend, daß z. B. die Kayua im Süden von Mato Grosso, deren sprachliche Verbindung zu ihnen zweifelhaft ist, den Jaguar und den Hirsch zu den ersten Herren des Feuers machen (M 62: Schaden, S. 107–123). Diese beiden Tierarten, hier miteinander verbunden (jedoch am Ursprung der Zeiten), werden von einem Mundurucu-Mythos (M 37) einander gegenübergestellt. Und einige Tukuna-Mythen (M 63), von denen wir Äquivalente in Nordamerika kennen (insbesondere bei den Menomini), sagen, daß die Hirsche einstmals anthropophage Jaguare waren oder daß die in Hirsche verwandelten Helden aus diesem Grund sei die Rolle des Opfers, sei die des Mörders spielen können (Nim. 13, S. 120, 127, 133).

3. Satz: *Tupi*

Wir haben noch weitere Gründe für die Annahme, daß sich der Bororo-Mythos trotz seiner äußersten Zurückhaltung in diesem Punkt auf den Ursprung des Feuers bezieht. Gewisse Details, die es aufmerksam zu betrachten gilt, scheinen in der Tat das Echo zu anderen Mythen über den Ursprung des Feuers zu sein, die auf den ersten Blick keinerlei Ähnlichkeit mit denen der Gé-Gruppe aufweisen und die einer anderen Sprachfamilie entstammen: jener der Guarani-Gruppe.

Die Apapocuva (M 64), die in der Mitte des 18. Jahrhunderts im äußersten Süden des Staates Mato Grosso lebten, erzählen:

Der Kultur-Heros Nianderyquey stellte sich eines Tages tot, und zwar auf so realistische Weise, daß sein Körper zu faulen begann. Die Urubu-Aasgeier, die damals die Herren des Feuers waren, scharten sich um den Kadaver und zündeten ein Feuer an, um ihn zu kochen. Kaum hatten sie ihn in die Mitte der Glut gelegt, als Nianderyquey sich bewegte, die Vögel

verjagte, sich des Feuers bemächtigte und es den Menschen gab. (Nim. 1, S. 326 ff.; Schaden 2, S. 221 f.)

Ausführlicher ist die Paraguay-Version dieses Mythos:

M 65. Mbay: Ursprung des Feuers

Nachdem die erste Erde durch eine Sintflut, die als Strafe für eine inestuöse Verbindung geschickt wurde, zerstört worden war, schufen die Götter eine zweite Erde und ließen ihren Sohn Nianderu Pa-pa Miri zu ihr herabsteigen. Dieser ließ neue Menschen entstehen und bemühte sich, ihnen das Feuer zu geben, das allein die Zauber-Geier besaßen.

Nianderu erklärt nun seinem Sohn, der Kröte, daß er sich totstellen werde und jener sich in dem Augenblick der Glut bemächtigen solle, da er selber, wieder zu sich kommend, die Vögel verjagt haben werde.

Die Zauberer nähern sich dem Kadaver und finden ihn fett genug. Unter dem Vorwand, ihn wiederzuerwecken, zünden sie ein Feuer an. Der Held stellt sich abwechselnd tot und lebendig, bis die Zauberer genügend Glut angehäuft haben, deren sich der Held und sein Sohn bemächtigen und die sie zwischen die beiden Holzstücke legen, die von nun an den Menschen dazu dienen, das Feuer durch Quirlen zu erzeugen. Zur Strafe für ihr kannibalisches Unterfangen bleiben die Zauberer Geier, die sich von Aas ernähren müssen, ohne Achtung vor der »großen Sache« (dem Kadaver), und niemals das vollkommene Leben erringen werden. (Cadogan, S. 57–66)

Obwohl die alten Autoren diesen Mythos bei den Tupinamba nicht angezeigt haben, findet er sich sehr häufig bei den Stämmen der Tupi-Sprache oder bei denen, die unter Tupi-Einfluß gestanden haben. Mehrere Versionen stammen aus dem Amazonas-Becken: Tembé, Tenetehara, Tapirapé, Shipaia. Andere aus dem Chaco und dem Nordosten von Bolivien: Choroti, Tapiété, Ashluslay, Guarayu. Auch bei den Botocudo ist dieser Mythos bekannt (Nim. 9, S. 11 f.) sowie bei den unmittelbaren Nachbarn der Bororo: Bakairi und Tereno. Von Guayana bis zu den südlichen Regionen Nordamerikas ist er häufig anzutreffen, jedoch in modifizierter Form, da das Thema des Feuerdiebstahls fehlt und durch den Raub einer Geier-tochter ersetzt wird, deren Wachsamkeit der Held dadurch überlistet, daß er das Aussehen von Aas annimmt (vgl. z. B. G. G. Simpson, S. 268 f., sowie die allgemeine Diskussion von Koch-Grünberg 1, S. 278 ff.). Hier zur Veranschaulichung drei Tupi-Versionen des Mythos vom Ursprung des Feuers:

M 66. Temb : Ursprung des Feuers

Einst war der Königsgeier Herr des Feuers, und die Menschen mußten ihr Fleisch an der Sonne trocknen. Eines Tages beschlossen sie, sich des Feuers zu bemächtigen, und sie töteten einen Tapir. Als der Balg voller Würmer war, stieg der Königsgeier mit den Seinen vom Himmel herab. Sie legten ihr Federkleid ab und erschienen in menschlicher Gestalt. Nachdem sie ein großes Feuer angezündet hatten, packten sie die Würmer in Blätter und brieten sie [vgl. M 105]. Die Menschen hatten sich nicht weit von dem Aas versteckt, und nach einem ersten Versuch, der scheiterte, gelang es ihnen, das Feuer zu stehlen. (Nim. 2, S. 289)

M 67. Shipaia: Ursprung des Feuers

Um das Feuer dem Raubvogel zu entreißen, der Herr darüber war, tat der Demiurg Kumaphari so, als sei er tot und verfaule. Die Urubu fraßen den Kadaver, aber der Adler hatte das Feuer in Sicherheit gebracht. So verwandelt sich der Demiurg in einen Rehbock und stirbt von neuem; der Vogel läßt sich nicht täuschen. Schließlich verwandelt sich Kumaphari in zwei B sche, in die der Adler sein Feuer niederzulegen beschließt. Der Demiurg ergreift es, und der Adler willigt ein, ihn in die Kunst der Feuererzeugung durch Quirlen einzuweihen. (Nim. 3, S. 1015)

M 68. Guarayu: Ursprung des Feuers

Ein Mann, der kein Feuer besaß, badete sich in stinkendem Wasser, legte sich dann auf die Erde und stellte sich tot. Die schwarzen Geier, die Herren des Feuers, senkten sich auf ihn nieder, um ihn zu kochen und zu fressen, doch der Mann sprang auf und zerstreute die Glut. Sein Verbündeter, der Frosch, wartete genau auf diesen Moment, um ein Stück davon zu verschlucken. Von den Vögeln überrascht, muß er es wieder ausspucken. Der Mann und die Kröte wiederholen ihren Versuch, und diesmal glückt er. Seitdem besitzen die Menschen das Feuer. (Nordenskiöld 2, S. 155)

Der Bororo-Mythos erwähnt den Ursprung des Feuers nicht ausdrücklich; aber, so könnte man sagen, *er weiß* so gut, daß hier sein eigentliches Thema liegt (dem er im übrigen die Sintflut voranschickt wie in dem Guarani-Mythos), daß er fast wörtlich die Episode des in Aas verwandelten Helden wiederherstellt (hier als Aas verkleidet, da er sich verweste Eidechsen umgelegt hat), der die Fre gier der Urubu erregt.

Zur Unterstützung dieser Annäherung könnte man geltend machen, daß der Bororo-Mythos ein Detail enthält, das unverständlich ist, wenn man es nicht als eine Transformation eines entsprechenden Details des Guarani-Mythos interpretiert. Wie läßt sich nämlich erklären, daß in dem Referenzmythos die Urubu, statt ihr Opfer ganz zu verschlingen, ihr Festmahl unterbrechen, um es zu retten (vgl. S. 58)? Ist es nicht so, daß in dem Guarani-Mythos die Geier sogenannte Heilkundige sind, die ihr Opfer unter dem Vorwand kochen, es wiederzuerwecken, und denen es nicht gelingt, es zu fressen? Diese Sequenz wird in dem Bororo-Mythos einfach umgekehrt, wo die Geier tatsächlich einen Teil ihres Opfers fressen – jedoch roh – und sich dann wie wirkliche Heilkundige (Retter) verhalten. Man weiß, daß das Bororo-Denken von der Tupi-Mythologie durchdrungen ist. Hier wie dort nimmt der gleiche Mythos einen wesentlichen Platz ein: der von der menschlichen Frau des Jaguars, der Mutter der beiden Kultur-Heroen. Und die modernen Bororo-Versionen (Colb. 1, S. 114–121; 2, S. 179–185; 3, S. 190 bis 196) bleiben denen, die im 16. Jahrhundert vor Thevet bei den Tupinamba gesammelt wurden (M 96; Métraux 1, S. 235 ff.), erstaunlich nahe.

Wie aber sind die Besonderheiten zu interpretieren, die unseren Referenzmythos von den Mythen über den Ursprung des Feuers unterscheiden, mit denen wir sie verglichen haben? Sie könnten von der historischen und geographischen Situation der Bororo herrühren, die – wenn man so sagen darf – zwischen den Guarani- und den Gé-Gruppen eingeklemmt sind⁴ und sowohl den einen wie den anderen Themen entlehnen und sie miteinander verschmelzen, deren ätiologische Ergiebigkeit aus diesem Grund beträchtlich vermindert, wenn nicht gänzlich verschwunden ist.

Diese Hypothese ist plausibel, aber unzureichend. Sie erklärt nämlich nicht, daß jede Mythologie und jede gesondert betrachtete Gruppe von Mythen ebenso viele kohärente Systeme bilden, – wie unsere Diskussion es gezeigt hat. Es ist also unerläßlich, das Problem auch unter formalem Blickwinkel zu sehen und sich zu fragen, ob

⁴ Das Motiv des Jaguars als Herrn des Feuers ist typisch für die Gé; anderswo taucht es in Südamerika nur sporadisch und in abgeschwächter Form auf: so bei den Toba, den Mataka, den Vapidiana. Das Motiv des Helden, der in einer Felsspalte blockiert ist, taucht in dem Mythos vom Ursprung des Feuers der Kaingang aus Südbrasilien auf, deren Zugehörigkeit zur Gé-Gruppe heute bestritten wird.

die Gé-Mythen einerseits und die Tupi-Mythen andererseits nicht zu einem größeren Ganzen gehören, das sie umschließt und innerhalb dessen sie sich voneinander wie untergeordnete Gesamtheiten unterscheiden.

Man bemerkt augenblicks, daß allen diesen Unter-Gesamtheiten bestimmte Merkmale gemeinsam sind. Zunächst lassen sie das Feuer von einem Tier abstammen, das es den Menschen gegeben hat oder es sich von ihnen hat rauben lassen: Geier im einen Fall, Jaguar im anderen. Zweitens wird jede Art durch ihre Ernährungsweise definiert: der Jaguar ist ein Raubtier, das rohes Fleisch frißt; der Geier ein Aasfresser, der von verfaultem Fleisch lebt. Und dennoch tragen alle Mythen dem Element Fäulnis Rechnung: die Gé-Gesamtheit nur sehr schwach (und fast nur in Anspielungen) mit dem von Vogelmist und Gewürm bedeckten Helden. Die Bororo-Gesamtheit, die wir zu Anfang untersucht haben, ist ein wenig deutlicher (M 1: ein als Aas verkleideter Held; M 2: ein von seinem in einen Vogel verwandelten Sohn mit Vogelmist beschmutzter Held; M 5: ein durch die Fürze seiner Großmutter »verfault« Held; M 5: eine Heldin, die die Krankheiten ausschwitzt, statt sie durch den Darm abzuführen). Und wie wir soeben sahen, ist die Tupi-Guarani-Gruppe absolut deutlich.

Es läßt sich auf diese Weise nachprüfen, daß die Gé-Mythen vom Ursprung des Feuers, wie die Tupi-Guarani-Mythen über dasselbe Thema, mittels eines doppelten Gegensatzes vorgehen: des Gegensatzes zwischen roh und gekocht einerseits, zwischen frisch und verfault andererseits. Die Achse, welche das Rohe und das Gekochte vereint, ist ein Charakteristikum der Kultur, diejenige, welche das Rohe und das Verfaulte verbindet, ein Charakteristikum der Natur, da das Kochen die kulturelle Transformation des Rohen vollendet, so wie die Fäulnis seine natürliche Transformation ist.

In der somit restituierten Gesamtheit illustrieren die Tupi-Guarani-Mythen einen radikaleren Schritt als die Gé-Mythen: für das Tupi-Guarani-Denken ist der relevante Gegensatz derjenige zwischen dem Kochen (dessen Geheimnis die Geier besaßen) und der Fäulnis (die heute ihre Nahrung definiert); während für die Gé der relevante Gegensatz zwischen dem Kochen der Nahrungsmittel und ihrem Verzehr im rohen Zustand liegt, zu dem von nun an der Jaguar gezwungen ist.

Der Bororo-Mythos könnte demnach eine Weigerung oder eine Un-

fähigkeit zum Ausdruck bringen, zwischen den beiden Formen zu wählen, deren Ursache zu ergründen wäre. Das Thema der Verwesung ist hier stärker ausgeprägt als bei den Gé, das Thema des fleischfressenden Raubtiers fehlt fast gänzlich. Andererseits nimmt der Bororo-Mythos den Standpunkt des erobernden Menschen ein, d. h. den der Kultur (der Held von M 1 erfindet selber den Pfeil und den Bogen, so wie in M 55 der Affe – das natürliche Gegenstück des Menschen – das Feuer erfindet, das der Jaguar nicht kennt). Die Gé- und die Tupi-Guarani-Mythen (in dieser Hinsicht einander näher) stehen mehr in der Perspektive der nackten Tiere, derjenigen der Natur. Aber die Grenze zwischen Natur und Kultur ist dennoch verschoben, je nachdem, ob man die Gé oder die Tupi betrachtet. Bei den ersteren verläuft sie zwischen dem Rohen und dem Gekochten; bei den letzteren zwischen dem Rohen und dem Verfaulten. Die Gé machen demnach aus der Gesamtheit (roh + verfault) eine natürliche Kategorie; die Tupi aus der Gesamtheit (roh + gekocht) eine kulturelle Kategorie.

Dritter Teil

- I. Fuge der fünf Sinne*
- II. Kantate des Opossums*

I. Fuge der fünf Sinne

II. Kantate des Opossums

- a) Erzählung des Opossums*
- b) Arie in Rondoform*
- c) Zweite Erzählung*
- d) Schlußarie: das Feuer und das Wasser*

Fuge der fünf Sinne

Da fragmentarisch und vorläufig, ist der Entwurf einer Synthese, zu der uns der zweite Teil geführt hat, nicht absolut überzeugend, denn er läßt wichtige Teile des Referenzmythos beiseite, von denen noch nicht feststeht, ob sie sich auch in der Gé-Gruppe wiederfinden. Die Methode aber, die wir verfolgen, ist nur dann legitim, wenn sie erschöpfend ist: wenn man sich erlauben würde, die offensichtlichen Divergenzen unter den Mythen, die man im übrigen als zur selben Gruppe gehörig behauptet, bald als Resultate logischer Transformationen, bald als historische Zufälle zu behandeln, wären Tür und Tor geöffnet für willkürliche Interpretationen: denn man könnte immer die bequemste wählen und sich auf die Logik berufen, wenn die Geschichte sich entzieht, und wiederum sich der zweiten zuwenden, wenn die erste fehlt. Dann würde die strukturelle Analyse ganz und gar auf fehlerhaften Schlußfolgerungen beruhen und ihre Rechtfertigung verlieren, nämlich die, die einzige und zugleich ökonomischste Kodierung zu erstellen, auf die sie Botschaften zu reduzieren vermag, deren Komplexität äußerst abschreckend war und die vorher unmöglich zu entziffern schienen. Entweder gelingt es der strukturalen Analyse, alle konkreten Modalitäten ihres Gegenstandes zu erschöpfen, oder man verwirkt das Recht, sie auf irgendeine dieser Modalitäten anzuwenden.

Wörtlich gibt es die Episode des Ausflugs in das Reich der Seelen, von dem ein beleidigter Vater den Tod seines Sohnes erhofft, nur in dem Bororo-Mythos. Dies scheint um so naheliegender, als diese Episode die direkte Folge des inzestuösen Verhaltens des Helden ist, das in den Gé-Mythen ebenfalls fehlt.

Betrachten wir diese Episode etwas näher. Der Held wird mit einem bestimmten Auftrag in die aquatische Welt der Seelen geschickt. Er soll drei Dinge stehlen: die große Klapper, die kleine Klapper, die Schellenschnur. Drei Dinge also, die zum Lärmachen bestimmt sind, und das erklärt auch – in dieser Hinsicht läßt der Text keinen Zweifel –, warum der Vater sie ausgewählt hat: er hofft, daß sein Sohn sich ihrer nicht wird bemächtigen können, ohne sie zu bewegen, und daß die auf diese Weise aufgeschreckten Seelen

den Waghalsigen bestrafen werden. An diesem Punkt tauchen einige Analogien mit den Gé-Mythen auf.

Aber bevor wir uns damit näher auseinandersetzen, müssen wir noch darauf hinweisen, daß diese Gé-Mythen unbestreitbar eine Gruppe bilden. Wir wissen das bereits aufgrund der Tatsache, daß die verschiedenen Versionen, die wir besitzen, obschon sie ungleichmäßig entwickelt sind und mehr oder weniger Einzelheiten enthalten, sich in ihren wesentlichen Zügen decken. Außerdem sind nicht alle Populationen, denen diese Mythen entstammen, wirklich voneinander unterschieden, und keine ist es gänzlich: die Kraho und die Canella sind zwei Untergruppen der östlichen Timbira, die zu einer umfassenderen Gesamtheit gehören, deren westliche Repräsentanten die Apinayé darstellen (sowie zweifellos die Kayapo), da die Abtrennung vor höchstens einigen Jahrhunderten erfolgte, wie es die Legenden, die die Erinnerung daran bewahren, bezeugen. Noch jüngeren Datums ist die Trennung der Kubenkranken von den Gorotiré (sie erfolgte erst 1936).¹

In methodologischer Hinsicht stehen wir diesmal in einer umgekehrten Situation gegenüber der vorhin erwähnten. Wenn man einen strukturalen Standpunkt einnimmt, hat man nicht das Recht, historisch-kulturelle Hypothesen vorzuschieben, wenn die Prinzipien, auf die man sich sonst beruft, auf Anwendungsschwierigkeiten stoßen. Denn die historisch-kulturellen Argumente würden sich dann auf bloße, für die Erfordernisse des Augenblicks improvisierte Vermutungen reduzieren. Hingegen darf und muß man sogar mit aller Sorgfalt den Schlußfolgerungen Rechnung tragen, zu denen die Ethnographen durch das Sprachstudium gekommen sind, sofern diese selber sie für sicher und wohlbegründet ansehen.

Wenn, historisch gesprochen, die heutigen Gé-Stämme einen gemeinsamen Ursprung haben, so bilden ihre Mythen, die gewisse Analogien untereinander aufweisen, dennoch keine Gruppe, höchstens in logischer Hinsicht: auch sie bilden eine Familie, die eine empirische Existenz besitzt. Man darf also die ausführlichsten Versionen zu Hilfe rufen, damit sie für die anderen zeugen, unter dem Vorbehalt, daß jene verarmten Versionen sich von den ersteren nur durch ihre Lücken unterscheiden. Wenn nämlich zwei Versionen divergierende Behandlungen ein und derselben Episode beinhalten,

1 Für die Geschichte der östlichen und westlichen Gé vgl. Nim. 8 und Dreyfus, Kap. 1.

wird es, innerhalb der Grenzen dieser Untergruppe, notwendig, von neuem den Begriff der Transformation heranzuziehen.

Nachdem diese methodischen Regeln einmal formuliert sind, können wir unsere Aufmerksamkeit einem Aspekt zuwenden, den zumindest zwei (M 9, M 10) von den sechs wiedergegebenen Gé-Mythen über den Ursprung des Feuers veranschaulichen. So wie der Bororo-Mythos stellen die Apinayé- und Timbira-Mythen, wenn auch mittels einer anderen Handlung, ein auf das Geräusch sich beziehendes Problem.

Sehr deutlich ist dies bei dem Timbira-Mythos (M 10). Von dem Jaguar aufgenommen, befindet sich der Held wie sein Bororo-Homologon in Todesgefahr, falls er es wagt, ein Geräusch zu machen: der Bororo-Held, wenn er tönende Instrumente fallen läßt, der Timbira-Held, wenn er das gegrillte Fleisch geräuschvoll kaut und so die (schwangere) Frau seines Beschützers in Wut bringt. Das den beiden Helden gestellte Problem – man könnte fast sagen: die ihnen auferlegte Prüfung – besteht in beiden Fällen darin, keinen Lärm zu machen.

Gehen wir nun zu dem Apinayé-Mythos (M 9) über, bei dem dieses Motiv offensichtlich fehlt. Aber es wird durch ein anderes ersetzt, das anderswo fehlt: nämlich das Motiv vom Ursprung des kurzen Lebens. Die Ratschläge des Jaguars vergessend, antwortet der Held auf mehr Rufe, als er es hätte tun dürfen, anders gesagt, er läßt sich durch Geräusche verwirren. Es war ihm erlaubt, auf die Rufe des Felsens und des harten Holzes zu antworten, und wenn er sich daran gehalten hätte, hätten die Menschen ebenso lange leben können wie diese mineralischen oder pflanzlichen Wesen; aber da er auch auf »den sanften Ruf des faulen Holzes« antwortet, ist die Dauer des menschlichen Lebens in Zukunft abgekürzt.²

Die drei Mythen (M 1, M 9, M 10) – Bororo, Apinayé, Timbira –

2 Wie dies häufig geschieht, bewahrt ein Guayana-Mythos (Taulipang, M 69) diese Episode, jedoch ihrer allgemeinen Bedeutung beraubt und lediglich in die Geste eines Helden eingefügt: Makunaíma stirbt, weil er, entgegen den Ratschlägen seines Bruders, dem fernen Schrei des Menschenfressers Paima oder eines Geistes geantwortet hat (K. G. 1, S. 49). Für den vollständigen Guayana-Mythos vgl. unten, S. 243, Fn. 11.

Hinsichtlich des Gegensatzes Fels/Fäulnis und seiner symbolischen Beziehung zur Dauer des menschlichen Lebens ist zu bemerken, daß die Kaingang aus Südbrazilien am Ende der Bestattung eines der Ihren ihren Körper mit Sand und Steinen abreiben, weil diese Dinge nicht der Fäulnis anheimfallen: »Ich will«, sagen sie, »sein wie der Stein, der niemals stirbt. Ich werde so alt werden wie die Steine« (Henry, S. 184).

lassen sich also in dieser Hinsicht auf einen gemeinsamen Nenner zurückführen, nämlich ein behutsames Verhalten gegenüber dem Geräusch, falls man nicht sterben will. In M 1 und M 10 darf der Held *die anderen nicht durch Geräusche provozieren*, denn sonst *wird er sterben*; in M 9 darf er sich *nicht von allen Geräuschen provozieren lassen*, denn je nach der akustischen Schwelle, auf die er reagiert, werden die Menschen (das heißt die *anderen*) *mehr oder weniger schnell sterben*.

In M 1 und M 10 ist der Held *Geräuschsubjekt*; er macht *ein wenig* Lärm, aber *nicht viel*. In M 9 ist er *Geräuschobjekt* und kann *viel, nicht wenig* hören. Darf man nicht vermuten, daß in allen drei Fällen die Eigentümlichkeit des Lebens auf Erden – daß es nämlich (aufgrund seiner bemessenen Dauer) eine Vermittlung des Gegensatzes von Sein und Nichtsein ist – als eine Funktion der Unmöglichkeit des Menschen begriffen wird, sich unzweideutig gegenüber der Stille und dem Lärm zu definieren?

Nur die Apinayé-Version formuliert diesen metaphysischen Satz ausdrücklich. Diese Besonderheit geht mit einer anderen einher; nur in dem Apinayé-Mythos kommt die Episode des Menschenfressers vor. Diese beiden Besonderheiten sind miteinander verbunden. Ein Lemma soll die Beweisführung erleichtern.

M 70. Karaja: das kurze Leben (1)

Zu Beginn der Zeiten lebten die Menschen mit ihrem Ahnen Kaboi im Schoß der Erde, wo die Sonne schien, wenn draußen Nacht war, und umgekehrt. Zuweilen hörte man den Schrei der Sariema (*Cariama cristata*, *Microdactylus cristatus*), eines Savannenvogels, und eines Tages beschloß Kaboi, in die Richtung zu gehen, aus der das Geräusch kam. Von einigen Männern begleitet, kam er zu einer Öffnung, die er nicht überqueren konnte, denn er war fettleibig; nur seine Gefährten gelangten an die Oberfläche der Erde, die sie zu erkunden begannen. Es gab Früchte in Hülle und Fülle, Bienen und Honig; sie entdeckten auch tote Bäume und trockenes Holz. Sie brachten Kaboi Proben von allem mit, was sie gefunden hatten. Dieser prüfte sie und schloß daraus, daß die Erde schön und fruchtbar sei, aber daß die Anwesenheit von totem Holz beweise, daß alles dort dem Untergang geweiht sei. Es war besser zu bleiben, wo man war.

Denn im Reich von Kaboi lebten die Menschen so lange, bis sie vor Altersschwäche sich nicht mehr bewegen konnten.

Ein Teil seiner »Kinder« wollte nicht auf ihn hören und ließ sich auf der Erde nieder. Aus diesem Grunde sterben die Menschen viel schneller als

ihre Artverwandten, die in der unterirdischen Welt zu bleiben beschlossen. (Ehrenreich, S. 79–80)

Einer anderen Version zufolge, die nicht das Motiv des toten Holzes enthält, war jene Welt eine aquatische: »Der Tod existierte nicht in der Tiefe des Wassers.« Andererseits läßt sich dort anlässlich einer Expedition, um Honig zu ernten, der Schrei des Opossums vernehmen (Lipkind 1, S. 248 f.).

Wie dem auch sei, der Hauptgrund für das kurze Leben liegt also wie in dem Apinayé-Mythos in einer unvorsichtigen Empfänglichkeit für ein Geräusch: die Menschen hören den Schrei des Vogels und entdecken, als sie ihn suchen gehen, das tote Holz. Die Apinayé-Version zieht die beiden Episoden zusammen, denn der Held vernimmt unmittelbar den Ruf des faulen Holzes. Sie ist also in dieser Hinsicht kräftiger durchgeführt, und auch der relevante Gegensatz tritt hier stärker hervor:

M ₉ :	hartes Holz	/	faules Holz
M ₇₀ :	lebendes Holz / totes Holz ³		

Die Wahl der Sariema (Seriema, Cariama etc.) bestätigt diese Annäherung. Die Shucuru von Pernambuco sehen in ihr die alte Herrin der Sonne, weil sie nur singt, wenn es regnet und, wie sie glauben, um sie zurückzubitten (Hohenthal, S. 158). Es ist also normal, daß sie die Menschen anzieht und in Richtung auf das Gestirn des Tages lenkt. Außerdem sind wir der Sariema schon einmal begegnet: verheiratet mit einem mageren und häßlichen Weib, weil sie an dem Stück Fleisch, aus dem jenes entstanden war, zu sehr gezerzt hatte (M₂₉); und die Bauern aus dem Innern Brasiliens bestätigen, daß das Fleisch der Sariema oder auch nur das ihrer Schenkel ungenießbar, da madig sei. Zwischen dem Ruf eines mit verdorbenem Fleisch ausgestatteten Vogels und einer verschandelten Frau⁴ einerseits und

3 Der Apinayé-Mythos unterteilt implizit das lebende Holz in hartes und weiches. Doch wir wollen uns hüten, auf dem Gegensatz totes Holz/faules Holz zu beharren, der eher sprachlicher Ordnung ist: die Sprachen aus Zentral- und Ostbrasilien fassen in einer einzigen Kategorie das Holz, das wir »tot« nennen, und das, welches wirklich faul ist, zusammen. So in Bororo: *djorighe*, *gerigue*, »Brennholz« (vgl. *djoru*, »Feuer«); *djorighe-arôgo*, »Made des faulen Holzes« (B. de Magalhães, S. 34).

4 Die Bakairi schreiben der Sariema »häßliche und schütter« Federn zu (von den Steinen 2, S. 488 f.).

dem Ruf des faulen Holzes andererseits besteht also eine größere Affinität, als es zunächst den Anschein hat.

Der Vergleich zwischen den Apinayé- und den Karaja-Versionen vom Ursprung des Feuers ist in der Hinsicht interessant, daß sie die Verbindung zwischen diesem Motiv und dem Motiv vom Ursprung der Küche deutlich machen. Um das Feuer zu entzünden, muß man totes Holz sammeln, diesem also eine positive Eigenschaft zusprechen, obwohl es Leblosigkeit bedeutet. In diesem Sinne heißt kochen, »den Ruf des faulen Holzes hören«.

Mehr noch: zum zivilisierten Leben gehört nicht nur das Feuer, sondern auch die Kulturpflanzen, die jenes Feuer zu kochen ermöglicht. Nun sind aber die Eingeborenen Zentralbrasiens ursprünglich Schwendbauern, die die Bäume des Waldes nicht allein mit ihren Steinhacken fällen können: sie müssen das Feuer zu Hilfe nehmen, das sie mehrere Tage lang am Fuß der Stämme unterhalten, bis das lebende Holz sich langsam verzehrt hat und dem Angriff von rudimentären Werkzeugen nicht mehr standhält. Und daß dieses vor-kulinarische »Kochen« des lebenden Holzes ein logisches Problem stellt, rührt von dem konstanten Verbot her, das »lebende« Holz als Brennholz zu fällen. Zu Anfang, so erzählen die Mundurucu, gab es kein Brennholz, weder trockenes noch faules. Es gab nur frisches Holz (Kruse 2, S. 619). »Soweit man weiß, fällten die Yurok niemals lebendes Holz, um es zu verbrennen; diese Regel galt auch bei den anderen Indianern Kaliforniens, wie wahrscheinlich bei allen amerikanischen Eingeborenen vor der Einführung von Metall-äxten. Das Brennholz stammte von toten Bäumen, die noch standen oder umgefallen waren« (Kroeber, in: Elmendorf, S. 220, Fn. 5). Nur totes Holz darf folglich als Brennholz verwendet werden. Diese Vorschrift verletzen hieße, einen kannibalischen Akt gegenüber der Pflanzenwelt begehen.⁵

Und dennoch zwingt das Schwenden die Menschen dazu, lebendes Holz zu verbrennen, wenn sie Kulturpflanzen züchten wollen, die sie anders als auf einem Feuer aus totem Holz zu kochen sich verbieten. Daß sich ein dunkles Schuldgefühl mit einer landwirtschaftlichen Technik verknüpft, die eine bestimmte Form des Kannibalismus zur Vorbedingung für eine zivilisierte Nahrung macht, be-

⁵ In einer interessanten Studie, die erschien, als dieses Buch schon im Druck war, unterstreicht Heizer (S. 189) den außergewöhnlichen Charakter des Fällens von lebendem Holz, um Feuer zu machen.

stätigt ein Timbira-Mythos (M 71). Der Held ist ein Indianer, der sich zufällig in seinem Garten verbrennt, weil er auf den Stamm eines gefälltten Baumes getreten ist, der sich von innen verzehrte. Die Wunde wird für unheilbar gehalten, und der Mann wäre gestorben, wenn ihm nicht wohlwollende Geister (die seiner Großeltern) zu Hilfe gekommen wären. Aber dadurch, daß der Held die Verletzung erlitten und überstanden hatte, wird er fähig, seinerseits die heftigen Bauchschmerzen zu heilen, die eine Folge der Einnahme von gebratenem Fleisch sind, wenn es mit vom Jagdblut beschmutzten Händen zum Munde geführt wird (Nim. 8, S. 246 f.): innere Schmerzen statt einer äußeren Wunde, die aber auch aus der Verbindung von Totem und Lebendigem resultiert.⁶

Der Apinayé-Mythos (M 9) verwendet »den Ruf des faulen Holzes« also nicht willkürlich, um von der Eroberung des Küchenfeuers zur Begegnung mit einem kannibalischen Ungeheuer überzugehen. Wir haben bereits gezeigt, daß zwischen dem kurzen Leben und der Eroberung des Küchenfeuers eine innere Verbindung besteht. Und wir verstehen jetzt, daß bei den Schwendbauern sogar die vegetarische Küche von einem ebenfalls vegetarischen »Kannibalismus« nicht immer zu trennen ist. Das kurze Leben äußert sich auf zweierlei Weise: entweder durch den natürlichen Tod – Alter oder Krankheit –, so wie er auch den Bäumen zustößt, wenn sie »sterben« und sich in Brennholz verwandeln; oder durch den gewaltsamen Tod durch die Hand eines Feindes, der ein Kannibale sein kann – also ein Menschenfresser – und es zumindest in metaphorischem Sinne immer ist, sei es auch in Gestalt des Rodenden, der sich an den lebenden Baum heranmacht. Es ist also logisch, daß in dem Apinayé-Mythos die Episode der Begegnung mit dem Menschenfresser (der ein »Schatten« oder ein »Phantom« ist) ohne Übergang auf die des Rufes des toten Holzes (also auch eines Phantoms) folgt. Auf diese Weise schleicht sich der Tod unter seinen beiden Aspekten ein.

Dennoch stellt der Apinayé-Mythos ein Problem, das wir noch nicht gelöst haben. Welcher Sinn muß dem sonderbaren Begriff eines Rufes beigelegt werden, der von einem seis pflanzlichen, seis mine-

⁶ Die Bororo teilen diese Abscheu vor dem Blut: »Sie halten sich für infiziert, wenn es ihnen aus irgendeinem Grund, und sei es beim Töten der wilden Tiere, passiert, daß sie mit Blut besudelt werden. Augenblicklich suchen sie nach Wasser, in dem sie sich so lange waschen, bis auch die kleinste Spur verschwunden ist. Daher ihr Ekel vor blutiger

ralischen Wesen ausgeht, dem das Vermögen der Artikulation fehlt?

Der Mythos zählt drei Rufe auf, auf die der Held antworten oder die er überhören muß. In der Reihenfolge vom stärksten zum schwächsten sind es die Rufe des Felsens, des harten Aroeira-Baumes und schließlich des faulen Holzes. Wir besitzen einige Hinweise über den Symbolwert des faulen Holzes in der Gé-Mythologie: es ist eine pflanzliche Anti-Nahrung⁷, die einzige, die die Menschen vor der Einführung der landwirtschaftlichen Techniken verzehrten. Mehrere Gé-Mythen, auf die wir noch zurückkommen, schreiben das Geschenk der Kulturpflanzen einer Stern-Frau zu, die auf die Erde herabgestiegen war, um einen Sterblichen zu heiraten. Vorher aßen die Menschen ihr Fleisch mit faulem Holz als Gemüse (Apinayé: Nim. 5, S. 165, Timbira: Nim. 8, S. 245, Kraho: Schultz, S. 75, Kayapo: Banner 1, S. 40, Métraux 8, S. 17 f.). Man darf daraus schließen, daß das faule Holz in bezug auf den Gegensatz von Natur und Kultur das Gegenteil der Kulturpflanzen ist.

Die Episode des Menschenfressers aber zeigt nun den Helden, wie er seinen Räuber täuscht, indem er ihm an seiner Statt einen Stein zu verschlingen gibt. Der Stein oder der Fels erscheint so als der umgekehrt symmetrische Terminus des menschlichen Fleisches. Indem somit das tierische Fleisch die leere Stelle mit dem einzig noch verfügbaren kulinarischen Terminus ausfüllt, erhält man folgendes Bild:

	Fels	menschliches Fleisch	} <i>Fleisch</i>
<i>Holz</i>	{ hartes Holz	tierisches Fleisch	
	{ faules Holz	Kulturpflanzen	

Was bedeutet das? Die Reihe der drei »Rufe« deckt sich (in umgekehrter Reihenfolge) mit einer Aufteilung der Nahrung in drei

Nahrung« (Colb. 1, S. 28). Eine solche Haltung besteht nicht überall im tropischen Amerika; die Nambikwara z. B. verzehren die kleinen Tiere, aus denen ihre Fleischnahrung im wesentlichen besteht, halb roh und blutend (L.-S. 3, S. 303 f.).

⁷ Diese Vorstellung findet sich auch in Nordamerika, vor allem in der nordwestlichen Zone, wo die Geschichte von der »Menschenfresserin mit der Kiepe« in zahlreichen Versionen vorkommt, deren Details einen bemerkenswerten Parallelismus zu den Gé-Versionen aufweisen. Zweifellos sind viele Mythen der Neuen Welt in ganz Amerika verbreitet. Aber Nordamerika und Zentralbrasilien haben so viele Züge gemeinsam, daß sich unweigerlich ein kulturgeschichtliches Problem stellt. Der Augenblick ist jedoch noch nicht gekommen, diese Untersuchung aufzunehmen.

Kategorien: Landwirtschaft, Jagd, Kannibalismus. Zudem werden diese drei Kategorien, die man »gustativ« nennen könnte, in den Termini eines anderen sensorischen Systems kodifiziert: dem des Gehörs. Schließlich haben die auditiven Symbole die bemerkenswerte Eigenschaft, unmittelbar zwei andere sensorische Kodierungen zu evozieren: ein olfaktorisches und ein taktil, wie es in folgender Tabelle zu sehen ist:

	Code: <i>auditiv</i>	<i>gustativ</i>	<i>olfaktorisch</i>	<i>taktil</i>
Fels	lärmender Ruf	Kulturpflanzen	unverweslich	hart
hartes Holz	↓	tierisches Fleisch	↓	↓
faules Holz	sanfter Ruf	menschliches Fleisch	verwest	weich

Man begreift nun den sehr präzisen Sinn, den wir dem Vokalismus des Steins und des Holzes geben müssen: die Aussender von Geräuschen müssen so gewählt werden, daß sie auch andere sensorische Konnotationen haben. Es sind Operatoren, die es ermöglichen, die Isomorphie aller zur Sensibilität gehörenden Gegensatzsysteme auszudrücken und folglich eine Gruppe von Äquivalenten, die Leben und Tod verbinden, als Totalität zu setzen: Pflanzennahrung und Kannibalismus, Fäulnis und Unverweslichkeit, Weichheit und Härte, Ruhe und Lärm.

Der Beweis dafür kann geliefert werden; denn wir besitzen von denselben oder von mehr oder weniger benachbarten Populationen Varianten der untersuchten Mythen, in denen sich die Transformation einer sensorischen Kodierung in eine andere sensorische Kodierung bestätigt. Wenn die Apinayé den Gegensatz von Tod und Leben offensichtlich mittels auditiver Symbole kodieren, so verwenden die Kraho eine offensichtlich olfaktorische Kodierung:

M72. Kraho: das kurze Leben

Eines Tages fingen die Indianer ein Kind von den Kokridhô, Wassergeistern, welche in den Zeremonien von maskierten Tänzern verkörpert werden (nach einem Informanten von Schultz sollen es Wasserwanzen

sein).⁸ In der folgenden Nacht verließen die Kokridhô das Wasser und fielen in das Dorf ein, um ihren Sohn zurückzuholen. Aber sie strömten einen solchen Gestank aus, daß alle daran starben. (Schultz, S. 151 f.)

Ein Kraho-Informant stellt die auditive Kodierung wieder her, indem er hinzufügt, daß die Kokridhô so laut »RRRRRRR« singen, daß man sie nicht hören mag. Dieses Detail erinnert daran, daß die Bororo mit dem Wort *aigé* sowohl die Rhomben wie einen Wassergeist bezeichnen (E. B., Bd. I, S. 17–26). Die Timbira, deren Mythos vom Ursprung der Kokrit (= Kokridhô) etwas anders lautet (M 73), betonen ebenfalls ihren Gestank (Nim. 8, S. 202). Die Jivaro (M 74) glauben, daß der Geruch von Fäulnis zur gleichen Zeit auftauchte wie die Dämonen (Karsten 2, S. 515). Ein Ofaié-Mythos (M 75) schreibt das Erscheinen des Todes dem Gestank eines Stinktier-Menschen zu (Jaratatáca, ein Mardertier), der dann in dieses Tier verwandelt wurde (Nim. 1, S. 378).⁹

Die drei Rufe des Apinayé-Mythos finden sich, in Geruchkodierung,

8 Zu vergleichen vielleicht mit dem *mru kaok* der Kayapo: ein aquatisches Ungeheuer in Form einer Schlange, das man niemals sieht, aber zuweilen hören und riechen kann. Es ist verantwortlich für Schlaganfälle und Ohnmachten (Banner 2, S. 37). Derselbe Terminus soll auch den Sinn von »falsch, nachgemacht« haben (ibid.).

9 Der Jaratatáca (Maritatáca, Jaritatáca) ist der Cangambá (*Conepatus chilensis*), der südamerikanische Artgenosse des Stinktiers oder »skunk« aus Nordamerika. Dieser nächtliche und fleischfressende Vierfüßler, der in Zentral- und Südbrasilien verbreitet ist, soll eine natürliche Immunität gegenüber dem Gift der Schlangen haben, die er mit Vorliebe jagt. Er besitzt eine anale Drüse, die eine ekelerregende Flüssigkeit ausscheidet, mit der er seine Feinde bespritzt (Ihering, Bd. 34, S. 543 f.). Im Staat Pernambuco gibt es das Wort »tacáca« in der gewöhnlichen Sprache mit der Bedeutung von »stinkender Schweiß, schlechter Geruch des menschlichen Körpers« (l.c., Bd. 36, S. 242). Wir werden noch öfter auf die amerikanischen Stinktiere zurückkommen (S. 229 f., 233 f., 269, 322 Fn. 8, 349) und wollen uns hier auf nur eine Bemerkung beschränken. Es handelt sich um ein Tier aus der Familie der Marder, welches den Tod zur gleichen Zeit wie seinen Gestank unter den Menschen verbreitet (M 75). M 27 zufolge wurden die Bororo-Vorfahren in Marder (Fischottern) verwandelt, weil sie es ablehnten, den duftenden Rauch des Tabaks auszustoßen. Die Kokridhô von M 72 sind Wasserwanzen, Tiere, denen weit eher als dem Fischotter die Definition des Bororo-Wortes *ippié* ansteht, das Colbacchini angibt und auf das wir schon einmal hingewiesen haben (S. 143, Fn. 7). Wir vermuten hier eine ethno-zoologische Äquivalenz zwischen den Mardertieren und einem nicht identifizierten Wasserinsekt. Nichts in E. B. freilich leistet dieser Vermutung Vorschub, es sei denn, daß eine ähnliche Äquivalenz hier anlässlich eines anderen Tieres vermerkt wird: das Wort *okiwa* bezeichnet sowohl den Capivara (*Hydrochoerus*) wie ein Wasserinsekt, das wie sein Homonym an den Ufern lebt (l.c., Bd. I, S. 829). Eine im Wasser lebende Käferart, *y-amai*, ist eines der wichtigsten Tiere der Guarani-Kosmogonie (Cadogan, S. 30, 35).

bei den Shipaia, deren Mythos vom Ursprung des kurzen Lebens fast heißen könnte: »die drei Gerüche«:

M 76. Shipaia: das kurze Leben

Der Demiurg wollte die Menschen unsterblich machen. Er sagte ihnen, sie sollten sich am Ufer des Wassers aufstellen und zwei Boote vorbeifahren lassen; das dritte aber sollten sie anhalten, um den Geist, der darin sein werde, zu begrüßen und zu umarmen.

Das erste Boot enthielt einen Korb voll faulen Fleisches, das ungeheuerlich stank. Die Menschen liefen ihm entgegen: der üble Geruch stieß sie zurück. Sie dachten, daß dieses Boot den Tod mit sich führe. Aber der Tod war erst in dem zweiten Boot, und er hatte menschliche Gestalt. So hießen ihn die Menschen willkommen und umarmten ihn. Als in dem dritten Boot der Demiurg auftauchte, mußte er feststellen, daß die Menschen den Tod gewählt hatten, anders als die Schlangen, Bäume und Steine, die auf den Geist der Unsterblichkeit gewartet hatten. Hätten die Menschen ein gleiches getan, würden sie im Alter ihre Haut wechseln und wieder jung werden wie die Schlangen. (Nim. 3, S. 385)

Die taktile Kodierung war bereits implizit in der Reihe Fels, hartes Holz des Apinayé-Mythos gegeben. Noch deutlicher tritt sie in einem Tupi-Mythos hervor:

M 77. Tenetehara: das kurze Leben (1)

Der erste vom Demiurg geschaffene Mensch lebte in der Unschuld, obwohl er einen ständig erigierten Penis besaß, dessen Abschwellen er durch Begießen mit Maniok-Suppe vergeblich zu erreichen suchte.

Von einem Wassergeist (der später kastriert und von seinem Mann getötet wird) belehrt, brachte die erste Frau dem Helden bei, wie er seinen Penis weich machen könne, indem er den Koitus ausführe. Als der Demiurg den schlaffen Penis sah, wurde er zornig und sagte: »Von nun an wirst du einen weichen Penis haben, du wirst Kinder zeugen und dann sterben; dein Kind wird groß werden und ebenfalls ein Kind zeugen und seinerseits sterben.« (Wagley-Galvão, S. 131)¹⁰

Für die Urubu, einen benachbarten Stamm, hat Huxley (S. 72–87) die grundlegende Rolle aufgezeigt, die in der Eingeborenenphilo-

¹⁰ Zu vergleichen mit dem in der Sonne schmelzenden Wachspenis, der in einem Ofaié-Mythos ebenfalls eine Ursache für das kurze Leben ist (Ribeiro 2, S. 121 ff.).

sophie die Kategorien »hart« und »weich« spielen. Sie dienen dazu, Redeweisen, Verhaltenstypen, Lebensarten und sogar zwei Aspekte der Welt zu unterscheiden. Der visuelle Code wird uns aufgrund der Interpretationsprobleme, die er aufwirft, länger beschäftigen. Hier zunächst ein Mythos, der den visuellen Code mit anderen Codes kombiniert:

M 78. Caduveo: das kurze Leben

Ein berühmter Zauberarzt stattete dem Schöpfer einen Besuch ab, um das Mittel in Erfahrung zu bringen, das die Greise verjüngt und die dürren Bäume wieder ausschlagen läßt. Er wendet sich an mehrere Bewohner des Jenseits, die er für den Schöpfer hält, die ihm jedoch erklären, sie seien nur seine Haare, seine Fingernägel, sein Urin . . . Schließlich gelangt er zum Ziel und bringt sein Anliegen vor. Sein Schutzgeist hatte ihm eingeschärft, er dürfe unter keinem Vorwand aus der Pfeife des Schöpfers rauchen oder die Zigarre, die er ihm anbieten würde, annehmen (die ihm im Gegenteil mit Gewalt entrissen werden müsse) oder schließlich seine Tochter anschauen.

Nachdem er diese drei Prüfungen bestanden hatte, erhält der Zauberarzt den Kamm, mit dem die Toten auferweckt werden können, sowie das Harz (= Saft), welches das Holz wieder zum Grünen bringt. Er war schon auf dem Rückweg, als die Tochter des Schöpfers ihm folgte, um ihm ein Stück Tabak zurückzugeben, das er vergessen hatte. Laut rief sie ihm nach, damit er stehenbliebe. Unwillkürlich drehte sich der Held um und sah eine Zehe der jungen Frau, die von diesem einzigen Blick sofort schwanger wurde. Daher ließ ihn der Schöpfer gleich nach seiner Rückkehr sterben und berief ihn zu sich, damit er sich um seine Frau und seinen Sohn kümmere. Seitdem ist es den Menschen nicht möglich, sich dem Tod zu entziehen. (Ribeiro 1, S. 157–160; Baldus 4, S. 109)

Eine rein visuelle Kodierung verwendend, gibt ein zweiter Tenetehara-Mythos über das kurze Leben eine scheinbar andere Interpretation als M 77:

M 79. Tenetehara: das kurze Leben (2)

Eine junge Indianerin traf im Wald eine Schlange, die ihr Liebhaber wurde und von der sie einen Sohn bekam, der schon bei der Geburt erwachsen war. Jeden Tag ging dieser Sohn in den Wald, um Pfeile für

seine Mutter zu machen, in deren Schoß er allabendlich zurückschlüpfte. Der Bruder der Frau entdeckte ihr Geheimnis und überredete sie, sich zu verstecken, sobald ihr Sohn sie verließ. Als dieser am Abend zurückkehrte und wie gewöhnlich in die Gebärmutter seiner Mutter eindringen wollte, war diese verschwunden.

Der Jüngling zog seine Schlangen-Großmutter zu Rate, die ihm empfahl, sich auf die Suche nach seinem Vater zu begeben. Aber dazu hatte er keine Lust; und so verwandelte er sich bei Einbruch der Nacht in einen Lichtstrahl und stieg zum Himmel auf, wohin er seinen Bogen und seine Pfeile mitnahm. Sobald er angekommen war, zerbrach er seine Waffen in winzige Teile, die zu Sternen wurden. Da alle Welt außer der Spinne schlief, wurde nur sie Zeuge des Schauspiels. Aus diesem Grunde sterben die Spinnen (im Unterschied zu den Menschen) im Alter nicht, sondern wechseln ihre Haut. Früher wechselten auch die Menschen und die anderen Tiere die Haut, aber seither sterben sie. (Wagley-Galvão, S. 149)

In diesem Mythos findet man das Mädchen mit der Schlange wieder, dessen Geschlecht offen ist, so daß ihr Mann oder ihr Sohn sich nach Belieben darin verbergen können (vgl. S. 167 f.). In diesem Punkt sind die beiden Tenetehara-Mythen über den Ursprung des kurzen Lebens weniger verschieden, als es scheint, da in dem ersten die Frau in das Sexualleben ebenfalls von einer Wasserschlange eingeweiht wird, die sie zum Koitus einlädt, indem sie auf eine auf dem Wasser liegende Kürbisflasche klopft. Nach einer Urubu-Version (M 80) ist diese Schlange der ein Kilometer lange Penis, den der Demiurg zur Befriedigung der Frauen hergestellt hatte, denn ursprünglich waren die Männer wie Kinder und geschlechtslos (Huxley, S. 128 f.). In dem ersten Tenetehara-Mythos (M 77) beraubt der Mord an der Schlange die Frau ihres Partners und treibt sie dazu, ihren Mann zu verführen, was das Leben, den Tod und die Folge der Generationen nach sich zieht. In dem Urubu-Mythos schnitt der Demiurg, nachdem die Schlange getötet worden war, ihren Körper in Stücke, die er als Penisse an die Männer verteilte, was dazu führte, daß die Frauen die Kinder in ihrem Bauch empfangen (und nicht mehr in einem Topf) und mit Schmerzen gebären. Wie aber soll der zweite Tenetehara-Mythos interpretiert werden? Der Ausgangspunkt ist der gleiche: Verbindung einer Frau (oder mehrerer Frauen, M 80) und einer Schlange. Dieser Verbindung folgt eine Trennung, sodann in allen drei Fällen eine Zerstückelung: Penis der Schlange (M 77), abgeschnittener Kopf und zerstückelter Körper der Schlange

(M' 80), endgültig von dem Körper der Mutter getrennter Schlangen-Sohn (M 81). Doch in den beiden ersten Fällen projiziert sich die Zerstückelung in die Dauer, in Form einer Periodizität: der männliche Penis ist abwechselnd hart und weich, die Generationen folgen den Generationen, Leben und Tod wechseln einander ab, die Frauen gebären unter Schmerzen . . . Im dritten Fall (M 79) projiziert sich die Zerstückelung in den Raum: der Schlangen-Sohn (auch er wie die anderen Schlangen an seiner Schlangennatur gestorben, da er es ablehnt, zu seinem Vater zu gehen) zerbricht Pfeil und Bogen in Stücke, die, in den nächtlichen Himmel verstreut, dort zu Sternen werden. Und weil die Spinne allein Augenzeuge dieser Zerstückelung war, hat die Periodizität für sie, und nur für sie (Wechsel der Haut), den Wert von Leben, während sie für den Menschen den Wert von Tod hat.

Folglich liefert der visuelle Code dem Mythos M 79 das Mittel eines doppelten Gegensatzes: zunächst zwischen Sichtbarem und Nicht-Sichtbarem, denn die wachen Spinnen waren nicht nur Zeugen eines besonderen Schauspiels: vorher gab es nichts zu sehen; der nächtliche Himmel war dunkel und eintönig, und um ihn »spektakulär« zu machen, mußten alle Sterne auf einmal kommen, um ihn zu bevölkern und zu erhellen. Zweitens ist dieses Urschauspiel auch qualifiziert, denn es resultiert aus der Zerstückelung, die der Integrität entgegensteht.

Diese Analyse bestätigt eine Gruppe von Tukuna-Mythen, die ebenfalls den Ursprung des kurzen Lebens betreffen, wenn sie ihn auch in eine ganz andere Perspektive rücken, vielleicht aufgrund des alten Glaubens der Tukuna an einen Ritus, der es den Menschen gestattet, die Unsterblichkeit zu gewinnen (Nim. 13, S. 136):

M 81. Tukuna: das kurze Leben

Früher kannten die Menschen den Tod nicht. Es geschah, daß ein anlässlich ihrer Pubertät eingeschlossenes Mädchen es versäumte, dem Ruf der Unsterblichen (Götter) zu antworten, der die Menschen aufforderte, ihnen zu folgen. Sodann beging sie den zusätzlichen Fehler, dem Ruf des Geistes »Alter« zu antworten. Dieser brach in ihre Zelle ein und tauschte seine Haut gegen die des jungen Mädchens aus. Als bald wurde der Geist wieder ein Jüngling, und sein Opfer verwandelte sich in eine alte gebrechliche Frau . . . Seither altern und sterben die Menschen. (Nim. 13, S. 135)

Dieser Mythos bildet den Übergang zwischen dem der Apinayé

(M 9, Thema der Rufe) und dem zweiten Tenetehara-Mythos (M 79, Wechsel der Haut). Dieses letztere Thema tritt in dem folgenden Mythos noch deutlicher zutage:

M 82. Tukuna: das lange Leben

Eine Jungfrau, die in ihrer Pubertätszelle eingeschlossen war, hörte den Ruf der Unsterblichen. Sie antwortete augenblicklich und bat um die Unsterblichkeit. Unter den Gästen (eines Festes, das zu diesem Zeitpunkt stattfand) war auch ein junges Mädchen, die Verlobte von Schildkröte; doch sie verachtete diese, weil sie sich von Baumpilzen nährte, und sie stellte dem Falken nach.

Das ganze Fest über hielt sie sich mit ihrem Liebhaber außerhalb der Hütte auf, außer einem kurzen Augenblick, wo sie Maniok-Bier trinken ging. Schildkröte bemerkte, daß sie eilig hinausging, und stieß einen Fluch aus: plötzlich hob sich das Tapir-Leder, auf dem die Jungfrau und die Gäste saßen, in die Lüfte, ohne daß Schildkröte noch Zeit hatte, darauf Platz zu nehmen.

Die beiden Liebenden sehen das Leder und die darauf Sitzenden schon hoch am Himmel. Die Brüder des jungen Mädchens werfen eine Liane hinunter, damit sie sich hinaufziehen könnten; aber sie dürfe die Augen nicht aufmachen! Sie gehorcht nicht und schreit: »Die Liane ist zu dünn! sie wird reißen!« Die Liane reißt in der Tat. Fallend verwandelt sich das Mädchen in einen Vogel.

Schildkröte zerbrach die vollen Bierkrüge, und das Bier, in dem es von Würmern wimmelte, ergoß sich über den Boden, wo die Ameisen und die anderen sich häutenden Geschöpfe es aufleckten; daher altern sie nicht. Schildkröte verwandelt sich in einen Vogel und fliegt zu ihren Gefährten in der Welt von oben. Dort kann man noch immer das Tapir-Leder und die darauf Sitzenden sehen: sie bilden den Hof des Mondes (andere Version: die Plejaden). (Nim. 13, S. 135 f.)

Mit dem astronomischen Aspekt der visuellen Kodierung werden wir uns später beschäftigen. Hier wollen wir uns auf eine formale Analyse beschränken. In dieser Hinsicht springt der Parallelismus zwischen diesem Mythos und dem zweiten Tenetehara-Mythos vom Ursprung des kurzen Lebens (M 79) in die Augen: eine Frau vereinigt sich mit einem verbotenen Liebhaber (Schlange, Falke); es folgt eine Trennung (hervorgerufen durch den Bruder in M 79; die die Brüder vergeblich zu beheben suchen in M 82), Gegenstände werden zerbrochen (entweder im Himmel, M 79; oder auf der Erde, M 82). Die sich häutenden Insekten sind Zeugen dieser Zerstückelung und werden unsterblich. Himmelskörper tauchen auf.

Der Tukuna-Mythos indes ist komplexer als der Tenetehara-Mythos, was, wie uns scheint, zwei Gründe hat. Zunächst glaubten die Tukuna, wie wir bereits sagten, daß der Mensch die Unsterblichkeit erreichen kann. Diese Unsterblichkeit, die wir die »absolute« nennen wollen, bringt eine zusätzliche Dimension mit sich, die zu der »relativen« Unsterblichkeit der Insekten hinzukommt. Der Tenetehara-Mythos (M 79) begnügt sich damit, die absolute Sterblichkeit der Menschen der relativen Sterblichkeit der Insekten entgegenzustellen, während die beiden (einander ergänzenden) Tukuna-Mythen ein Dreieckssystem voraussetzen, dessen Spitzen die menschliche Unsterblichkeit und die menschliche Sterblichkeit (die beide absolut sind) sowie die relative Unsterblichkeit der Insekten einnehmen. Der zweite Tukuna-Mythos (M 82) zieht die beiden Formen der Unsterblichkeit in Betracht, wobei die der Menschen – da absolut – höher steht als die der Insekten: daher die Umkehrung der Zerstückelungsebenen und dementsprechend der zerstückelten Gegenstände: männliche Waffen oder weibliche Töpferware, entweder am Himmel (M 79) oder auf der Erde (M 82). In dieser Hinsicht ist der Übergang der Sterne (M 79) zum Mondhof oder zu den Plejaden (M 82) besonders signifikant, da es sich im zweiten Fall um himmlische Erscheinungen handelt, die (wie wir es weiter unten bei den Plejaden sehen werden, S. 285 ff.), auf der Seite des Kontinuierlichen liegen, welche auch die Seite der absoluten Unsterblichkeit im Gegensatz zur relativen oder periodischen Unsterblichkeit ist.¹¹ Ein anderer Grund für die Komplexität von M 82 rührt vielleicht daher, daß die Tukuna besonders empfänglich für ein Problem der kulinarischen Logik zu sein scheinen, das mit dem wichtigen Platz der gegorenen Getränke in ihrem zeremoniellen Leben zusammenhängt. Für sie ist das Bier ein Unsterblichkeitstrank oder kann es sein:

M 84. Tukuna: der Unsterblichkeitstrank

Ein Pubertätsfest ging seinem Ende zu, aber der Onkel der Jungfrau war so betrunken, daß er das heilige Amt nicht mehr ausführen konnte. Ein unsterblicher Gott tauchte in Gestalt eines Tapirs auf. Er entführte das junge Mädchen und heiratete es.

¹¹ Die Bororo (M 83) lassen das kurze Leben aus einem Streitgespräch zwischen dem Stein und dem Bambus herrühren: der eine ist ewig, der andere stirbt und wird wiedergeboren in seinen jungen Trieben. Der Bambus trägt den Sieg davon im Namen der Periodizität (Colb. 3, S. 260 f.).

Sehr viel später kam sie mit ihrem Säugling ins Dorf zurück und bat die Ihren, ein besonders starkes Bier für das Fest der Enthaarung ihres jüngeren Bruders zuzubereiten. Sie wohnte der Zeremonie in Begleitung ihres Mannes bei. Dieser hatte ein wenig von dem Getränk der Unsterblichen mitgebracht, von dem er jedem Teilnehmenden einen Schluck zu trinken gab. Als alle betrunken waren, gingen sie mit dem jungen Paar fort, um sich im Dorf der Götter niederzulassen. (Nim. 13, S. 137)

Gleichzeitig aber dreht sich dieser Mythos wie M 82 um ein Getränk, dessen Zubereitung auf halbem Weg zwischen Gärung und Fäulnis liegt, oder genauer, bei dem es aufgrund der Eingeborenentechnik scheint, als gehöre beides unvermeidlich zusammen. Wir haben schon einmal darauf angespielt (S. 105, Fn. 1). Die Versuchung liegt nahe, diese Dualität mit jener auf den ersten Blick so merkwürdigen Dualität der Heldinnen in Beziehung zu setzen: auf der einen Seite eine eingeschlossene Jungfrau, die zum Fasten gezwungen ist und, wenn sie zur Pubertät gelangt, »gärt«, wie man sagen könnte; auf der anderen Seite ein unzüchtiges Mädchen, das ihren Verlobten Schildkröte verachtet, weil sie ein »Fresser von Faulem« ist, und das Falke liebt, einen »Fresser von Rohem« (diese Falkenart nährt sich von kleinen Vögeln, wie es in einer Fußnote von Nimuendajú heißt). Es gibt also drei verschiedene Ernährungsweisen, wie es drei verschiedene Unsterblichkeiten gibt; oder, wenn man lieber will und um sich an den Stoff des Mythos selbst zu halten, zweierlei Unsterblichkeiten, eine einfache (diejenige der unsterblich werdenden Menschen) und eine doppelsinnige (diejenige der sich häutenden Insekten), sowie zweierlei Ernährungsweisen (eine einfache, aber unmenschliche: die rohe Nahrung; und eine menschliche, ja geheiligte, aber doppelsinnige: die Nahrung, die nicht gären kann, ohne zu faulen).

Wie dem auch sei, wir haben diese Tukuna-Mythen nur deshalb eingeführt, um die Einheiten des visuellen Codes besser definieren zu können, und wir müssen feststellen, daß sich unsere sprachlichen Kategorien schlecht dazu eignen. Der relevante Gegensatz ist demjenigen zwischen ganzen und zerbrochenen Gegenständen isomorph; auch demjenigen zwischen dunklem, eintönigem Himmel und erleuchtetem, mit Sternen besätem Himmel; schließlich demjenigen zwischen einer in einem Behälter eingeschlossenen Flüssigkeit, in dem sie eine homogene Masse bildet, und dieser selben, aber vergossenen Flüssigkeit voller Würmer. Ein Gegensatz also zwi-

schen ganz und zerstückelt, glatt und rau, leblos und wimmelnd, kontinuierlich und diskontinuierlich. Diese Gegensätze sind ihrerseits wieder anderen Gegensätzen isomorph, die zu anderen Formen der Sensibilität gehören: frisch und verfault, hart und weich, laut und leise (warm und kalt in einer kleinen Arikana-Version, vgl. Kruse 4, S. 409).

Diese sensorischen Codes sind keine einfachen und nicht die allein verwendeten. So gibt es den visuellen Code in der rohen Form eines Gegensatzes zwischen sichtbar und unsichtbar. Doch abgesehen davon, daß dieser Gegensatz sofort spezifiziert wird, funktioniert der visuelle Code auch auf anderen Ebenen. Im vierten Teil werden wir uns ausführlich mit dem astronomischen Code befassen, und im fünften mit einem ästhetischen Code, der schon in den bisher untersuchten Mythen am Werk war und der es erlaubt, die Sariema – einen klagenden und häßlichen Vogel, Ehemann einer häßlichen Frau, verantwortlich für den Tod – dem reich bemalten und geschmückten Jaguar¹² entgegenzustellen, dessen Zähne und Fell die schönsten Schmuckstücke ergeben, sowie seinem Vetter, dem Puma, Besitzer einer hübschen Frau im Gegensatz zur Sariema (M 29). Schließlich haben wir im zweiten Teil anhand der Mythen vom Ursprung der Wildschweine eine wahre soziologische Kodierung aufgezeigt, welche auf Verschwägerungs- und Verwandtschaftsbeziehungen gründende Gegensätze verwendet.

Bevor wir mit den sensorischen Codes vorläufig zum Schluß kommen, ist es unerlässlich, einen Widerspruch aufzulösen. Untersucht man die Mythen von der Dauer des menschlichen Lebens, so stellt man fest, daß, je nach dem ausgewählten Beispiel, die Pole eines jeden sinnlichen Gegensatzes verschiedene Werte bekommen. Sowohl in M 9 als auch in M 70 und M 81 wird gesagt, daß sich die Menschen, um sich eines langen Lebens oder der Unsterblichkeit zu erfreuen, einem schwachen Geräusch gegenüber unempfindlich zeigen müssen: »sanfter« und »leiser« Ruf des faulen Holzes, ferner Schrei der Sariema, Ruf des Geistes »Alter«. Betrachten wir nun noch einen anderen Mythos über das kurze Leben, der wie M 70 von den Karaja stammt:

12 Die Koketterie des Jaguars verursacht seine Niederlage (Métraux 8, S. 10 ff.). Zum Ausgleich für fehlende Gewandtheit und Geschmeidigkeit gab er der Eidechse »etwas Schönheit und bemalte ihre Haut auf beiden Seiten« (Colb. 3, S. 258).

M 85. Karaja: das kurze Leben (2)

Nachdem eine Kröte dem Demiurgen das Feuer gestohlen hatte, das er den Menschen verweigerte, heiratete dieser eine junge Indianerin. Den Bitten seines Schwiegervaters nachgebend, willigt er ein, den Königsgeier um die himmlischen Lichter zu bitten: Sterne, Mond, Sonne, die zur Beleuchtung der Erde unerläßlich waren. Der Demiurg bat sodann den Geier, mit seiner, des Demiurgen, Hilfe den Menschen die Künste der Zivilisation beizubringen. Woraufhin der Vogel (den der Demiurg herbeigelockt hatte, indem er sich totstellte) davonzog. In diesem Augenblick kam die Schwiegermutter des Demiurgen auf den Gedanken, ihn zu fragen, wie alte Leute wieder jung werden können. Die Antwort kam von sehr hoch und sehr weit. Die Bäume und einige Tiere vernahmen sie, nicht aber die Menschen. (Baldus 4, S. 82)

In diesem Mythos finden wir den Gegensatz zwischen Tod und Leben wieder, der ein invariantes Element der Gruppe ist. Aber statt daß dieser Gegensatz in der Form hören/nicht-hören kodiert wird, ist die Reihenfolge der Termini umgekehrt. Um lange zu leben, hätten die Helden von M 9, M 70 und M 81 ein schwaches Geräusch nicht hören dürfen. Hier ist das Gegenteil der Fall.

Die gleiche Schwierigkeit erhebt sich bei dem Geruchscode. Dem Kraho- (M 72) und dem Ofaié-Mythos (M 75) zufolge kommt der Tod deshalb zu den Menschen, weil sie den Gestank gerochen haben. Aber in dem Shipaia-Mythos (M 76) besteht der Fehler in einer fehlenden Geruchsempfindung: hätten die Menschen den Gestank des Todes wahrgenommen, hätten sie ihn nicht angenommen. Folglich hätte man im einen Fall einen starken Geruch nicht wahrnehmen dürfen, im anderen einen schwachen Geruch wahrnehmen müssen.

Sehen wir nun, wie es mit dem visuellen Code steht. Ein Sherenté-Mythos, den wir später wiedergeben werden (M 93a, S. 222), verbindet den Ursprung des kurzen Lebens mit dem Sehen und Riechen einer himmlischen Szene. Der Tenetehara-Mythos aber (M 79) gibt eine umgekehrte Erklärung für diesen Ursprung: die Menschen sterben zu jung, weil sie, da sie schliefen, *nicht gesehen* haben, wie der nächtliche und leere Himmel sich mit Sternen bevölkerte. Hier handelt es sich wirklich um ein unverformbares Merkmal der Untergruppe, zu der M 79 gehört, da es sich in Varianten des Amazonasgebiets als akustischer Code identisch wiederfindet (M 86): der

Schlangensohn, von seiner Mutter verlassen, steigt zum Himmel auf, wo er zum Regenbogen wird, nicht ohne zuvor den Menschen empfohlen zu haben, auf die Rufe zu antworten, die er ihnen von oben schicken wird. Aber seine eingeschlafene Großmutter hört ihn nicht, im Gegensatz zu den Eidechsen, Schlangen und Bäumen, die sich aus diesem Grunde verjüngen und die Haut wechseln (Barbosa Rodrigues, S. 233 ff., 239–243). Den gleichen Schluß hat eine andere Variante (M 86a), wo der Regenbogen sonderbarerweise als der Sohn eines Jaguars bezeichnet wird; allerdings wurde sie von einem entwurzelten Mestizen erzählt (Tastevin 3, S. 183, 190). Ein Cashinawa-Mythos (M 86b) erklärt auch, daß, im Unterschied zu den Bäumen und den Reptilien, die Menschen sterblich geworden sind, weil sie während ihres Schlafes nicht auf die Rufe des Vorfahren geantwortet haben, der vom Himmel stieg und ihnen zurief: »Wechselt die Haut!« (Abreu, S. 481–490)

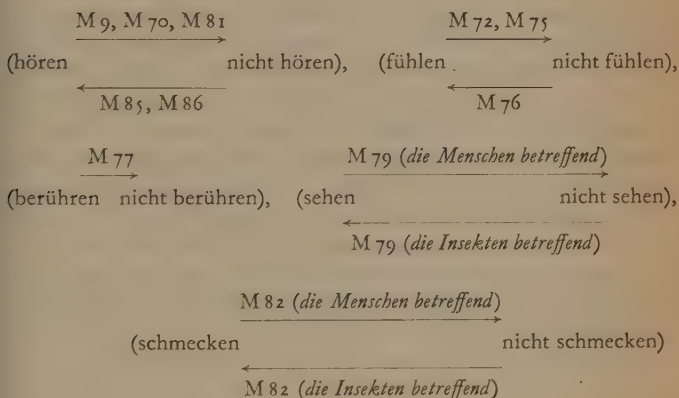
Die alte Mythographie hatte sich einer solchen Schwierigkeit mit gutem Gewissen entledigt, denn es genügte ihr in derartigen Fällen, die Lässigkeit und den stets annähernden Charakter der Analyse, mit denen sie sich zufrieden gab, dem mythischen Denken anzulasten. Wir gehen nach dem umgekehrten Prinzip vor: wenn ein Widerspruch auftaucht, ist das der Beweis dafür, daß die Analyse nicht weit genug gegangen ist und daß gewisse Unterscheidungsmerkmale unbemerkt geblieben sind. Hier der Beweis für den Fall, der uns beschäftigt.

In der Gruppe der Mythen vom kurzen Leben wird dieses unter zweierlei Aspekten gesehen, einem prospektiven und einem retrospektiven. Ist es möglich, dem Tod zuvorzukommen, d. h. zu vermeiden, daß die Menschen früher sterben, als sie wollen? Und umgekehrt, ist es möglich, ihnen die Jugend wiederzugeben, wenn sie alt geworden sind, und sie wiederzuerwecken, wenn sie schon tot sind?

Die Lösung des ersten Problems wird immer in negativen Termini formuliert: nicht hören, nicht fühlen, nicht berühren, nicht sehen, nicht schmecken; die des zweiten immer in positiven Termini: hören, fühlen, berühren, sehen, schmecken. Andererseits betrifft die erste Lösung nur die Menschen, da die Pflanzen und Tiere eine eigene Weise haben, nicht zu sterben, nämlich die, durch Wechseln der Haut jünger zu werden. Einige Mythen aber befassen sich nur mit dem menschlichen Dasein und sind folglich in nur einem Sinne zu

lesen (prospektives langes Leben, negative Vorschrift); andere stellen das menschliche Dasein dem der sich verjüngenden Wesen gegenüber und erlauben ein Lesen in beiden Richtungen (prospektiv und retrospektiv, negativ und positiv).

Diese Transformationen werden so peinlich genau befolgt, daß die Annahme eines bestimmten Standpunkts für einen gegebenen Mythos und eine gegebene Population eine entsprechende Änderung aller Aspekte des Mythos derselben Population impliziert, in dem der entgegengesetzte Standpunkt auftaucht. Man vergleiche die beiden Karaja-Mythen M 70 und M 85. Der erste betrifft die



prospektive Unsterblichkeit der Menschen; diese wird ihnen versagt, weil sie von unten nach oben gegangen sind und sich dafür entschieden haben, sich auf der Oberfläche der Erde niederzulassen, wo sie reichlich Früchte und Honig (Naturprodukte) sowie das tote Holz finden, mit dem sie das (Küchen-)Feuer entzünden können. Hingegen stellt M 85 das menschliche Dasein dem der sich häutenden Tiere gegenüber. Das Problem besteht also nicht mehr darin, das Leben über seine normale Dauer hinaus zu verlängern, sondern, wie es der Mythos anzeigt, die Greise zu verjüngen. Entsprechend ist die Rede von einem Abstieg statt einem Aufstieg (Abstieg des Vogels auf die Erde); von der Gewährung des himmlischen Lichts

statt des irdischen Feuers (von dem der Mythos präzisiert, daß die Menschen es schon haben); von dem Erlangen der Künste der Zivilisation und nicht der natürlichen Reichtümer. Wie wir sahen, wäre die Bedingung für die prospektive Unsterblichkeit in M 70 gewesen, nicht zu hören, die für die retrospektive Jugend in M 85, zu hören. Der scheinbare Widerspruch des sensorischen Codes verschwindet also im vorstehenden Schema (S. 215), welches unsere Beweisführung zusammenfaßt.

Nur der Caduveo-Mythos nimmt eine Zwischenstellung ein, die sich in dreifacher Hinsicht erklärt. Erstens verwendet er vielerlei Codes: gustativ (die Pfeife nicht rauchen); taktil (dem Schöpfer unter die Arme greifen, um die angebotene Zigarre mit Gewalt zu nehmen); visuell (die Tochter nicht sehen). Zweitens ist die erste und dritte Vorschrift negativ, die zweite positiv. Und vor allem wird hier das Problem des kurzen Lebens gleichzeitig auf zwei Arten gestellt: der Held macht es sich zur Aufgabe, die Greise und die Bäume zu verjüngen (und wiederzuerwecken); aber er selbst stirbt früher als nötig, da er, indem er Vater wird, sich in den periodischen Zyklus der Generationen hat hineinziehen lassen. Überall sonst kehren die sensorischen Codes regelmäßig den Wert ihrer Termini um, je nachdem, ob es darum geht, den Tod hinauszuzögern oder die Wiedererweckung zu gewährleisten. Die Fuge verdoppelt sich durch eine Gegenfuge.

II

Kantate des Opossums

» Je veux peindre en mes vers des mères le modèle,
Le sarigué, animal peu connu parmi nous,
Mais dont les soins touchants et doux,
Dont la tendresse maternelle,
Seront de quelque prix pour vous.«

Florian, *Fabeln*, II. 1

a) Erzählung des Opossums

Wir hoffen, im dem vorstehenden Teil einige Wahrheiten festgestellt zu haben. Zunächst und formal gesehen übermitteln die Mythen, die auf den ersten Blick sehr verschieden sind, sich aber alle auf den Ursprung des kurzen Lebens beziehen, die gleiche Botschaft und unterscheiden sich voneinander nur durch den verwendeten Code. Zweitens sind diese Codes alle vom gleichen Typ: sie benutzen Gegensätze zwischen sinnlichen Qualitäten, die damit zu einer wahren logischen Existenz gelangen. Drittens: da der Mensch fünf Sinne hat, gibt es auch fünf grundlegende Codes, was zeigt, daß alle empirischen Möglichkeiten systematisch aufgegriffen und in Anspruch genommen werden. Viertens nimmt einer dieser Codes eine bevorzugte Stellung ein: derjenige, der sich auf die Ernährungsweise bezieht – der Geschmackscode also –, dessen Botschaft die anderen Codes übersetzen, weit mehr als er selbst dazu dient, den ihren zu übersetzen, weil es Mythen vom Ursprung des Feuers, folglich der Küche sind, die über den Zugang zu den Mythen vom Ursprung des kurzen Lebens bestimmen, und weil bei den Apinayé der Ursprung des kurzen Lebens nur eine Episode innerhalb des Mythos vom Ursprung des Feuers bildet. So verstehen wir allmählich, welcher wirklich grundlegender Platz in der Eingeborenenphilosophie der Küche zukommt: sie bezeichnet nicht nur den Übergang von der Natur zur Kultur: mittels ihrer und durch sie hindurch definiert sich das menschliche Dasein mit all seinen Eigenschaften, sogar solchen, die – wie die Sterblichkeit – am unbestreitbarsten natürlich scheinen könnten.

Wir dürfen uns indes nicht verhehlen, daß wir zur Erzielung dieser Resultate zwei Schwierigkeiten übergangen haben. Unter allen Gé-

Versionen enthält allein die der Apinayé die Episode vom kurzen Leben. Zwar haben wir zu Beginn des dritten Teils erklärt, weshalb es im Falle der Gé legitim war, die Lücken in einigen Versionen mit Hilfe vollständigerer Versionen auszufüllen. Dennoch muß untersucht werden, ob nicht die anderen Gé-Gruppen eine andere Vorstellung über den Ursprung des kurzen Lebens haben, und welche. Außerdem haben wir, um die reziproke Konvertierbarkeit der Codes zu gewährleisten, die Gleichung aufgestellt: hartes Holz = tierisches Fleisch, und diese Gleichung verlangt nach Verifizierung. Glücklicherweise ist dies möglich, denn es gibt eine Gruppe von Gé-Mythen, die das Motiv des harten Holzes mit dem des kurzen Lebens verbinden. Wenngleich nun diese Mythen – im Unterschied zu M 9, auf den wir uns hauptsächlich gestützt haben –, nicht den Ursprung des Feuers betreffen, so bleibt ihr Thema doch im wesentlichen ein kulinarisches, da es sich um den Ursprung der Kulturpflanzen handelt. Und schließlich liefern uns diese Mythen durch eine unvorhergesehene Wendung eine entscheidende Bestätigung der Schlußfolgerungen, zu denen wir bereits gelangt waren.

M 87. Apinayé: Ursprung der Kulturpflanzen

Ein junger Witwer, der meist im Freien schlief, verliebte sich in einen Stern. Dieser erscheint ihm zuerst in Form eines Frosches, dann einer schönen jungen Frau, die er heiratet. Zu jener Zeit kannten die Menschen den Gartenbau noch nicht, sie verzehrten das Fleisch zusammen mit faulem Holz als Gemüse. Stern bringt ihrem Mann süße Kartoffeln und Jams-Wurzeln mit, und lehrt ihn, wie man sie ißt.

Der Mann verbirgt seine kleine Gattin sorgfältig in einer Kürbisflasche, wo sein jüngerer Bruder sie entdeckt. Seitdem lebt er öffentlich mit ihr.

Eines Tages, als Stern mit ihrer Schwiegermutter beim Baden ist, verwandelt sie sich in ein Opossum und plagt die alte Frau so lange, bis diese einen großen Baum voller Maisähren entdeckt. »Dies«, sagt sie, »müßten die Menschen essen statt faulem Holz.« In ihrer Opossum-Gestalt klettert sie auf den Baum und pflückt die Ähren. Dann wird sie wieder eine Frau und weiht ihre Schwiegermutter in die Kunst ein, den Mais zu Kuchen zu verarbeiten.

Begeistert von dieser neuen Nahrung beschließen die Männer, den Maisbaum mit einer Steinaxt zu fällen. Doch jedesmal, wenn sie innehalten, um zu verschnaufen, wächst die Kerbe wieder zusammen. Sie schicken zwei Jünglinge ins Dorf, eine bessere Axt zu suchen. Auf dem Weg fangen diese ein Savannenopossum, töten, braten und essen es, obwohl dieses Fleisch den Knaben verboten ist. Kaum haben sie ihre Mahlzeit beendet,

verwandeln sie sich in Greise mit krummem Rücken. Einem Zauberer gelingt es, ihnen die Jugend wiederzugeben.

Nicht ohne Mühe fällten die Männer endlich den Baum. Stern lehrte sie, wie man rodet und eine Pflanzung anlegt. Als ihr Mann starb, stieg sie wieder zum Himmel auf. (Nim. 5, S. 165 ff.)

Eine andere Version dieses Apinayé-Mythos (M 87a) enthält weder die Episode des Opossums noch die des Maisbaums. Man erfährt hier nur, daß Stern die Kulturpflanzen vom Himmel mitbrachte und die Indianer das Flechthandwerk lehrte. Aber ihr Mann betrügt sie mit einer Sterblichen, und sie steigt wieder zum Himmel auf (C. E. de Oliveira, S. 86 ff.).

Da wir keine vollständige Analyse dieser Gruppe zu liefern beabsichtigen, sondern nur einige ihrer Aspekte zur Ergänzung unserer Beweisführung verwenden wollen, werden wir die weiteren Versionen abkürzen und uns darauf beschränken, nur ihre jeweiligen Besonderheiten aufzuzeigen.

M 88. Timbira: Ursprung der Kulturpflanzen

Der in einen Stern verliebte Held ist kein Witwer, sondern physisch benachteiligt. Nachdem das Versteck der jungen Frau von dem jüngeren Bruder ihres Mannes entdeckt worden war, zeigt Stern diesem den Mais (der hier auf Stengeln wächst), zerkaut die grünen Körner und spuckt sie ihm ins Gesicht [in den Mund, M 87a]. Dann lehrt sie die Indianer, wie sie ihn zubereiten sollen. Beim Roden des Waldes für eine Pflanzung zerbrechen die Männer ihre Axt und schicken einen Knaben ins Dorf, eine andere zu holen. Dieser begegnet einem Greis, der gerade ein Opossum kocht. Trotz dem Verbot des Alten beharrt der Knabe darauf, es zu essen. Als bald werden seine Haare weiß, er braucht einen Stock, der seine schwankenden Schritte stützt.

Stern hätte ihrem Mann noch viele andere Geheimnisse offenbart, wenn er nicht von ihr verlangt hätte, daß sie sein Liebeswerben erhöhe. Sie fügt sich, aber zwingt ihn anschließend, sie in den Himmel zu begleiten. (Nim. 8, S. 245)

M 89. Kraho: Ursprung der Kulturpflanzen (drei Versionen)

Als Stern feststellt, daß die Menschen sich von »pau puba« (faules Holz; vgl. S. 105) ernähren, zeigt sie ihrem Mann einen mit allen möglichen Maisarten bedeckten Baum, dessen Körner den Fluß füllen. Wie in der Timbira-Version haben die Brüder zuerst Angst vor dieser Nahrung, die

sie für giftig halten; aber Stern gelingt es, sie zu überzeugen. Ein Kind der Familie wird von den anderen Dorfbewohnern überrascht, die sich erkundigen, was es ißt; sie sind entzückt, daß der Mais aus dem Fluß kommt, in dem sie immer baden. Nachdem sich die Neuigkeit bei allen Stämmen verbreitet hat, wird der Maisbaum gefällt und die Ernte untereinander verteilt. Dann enthüllt Stern ihrem Mann und ihren Schwägern die Nutzung der Bacaba-Palme (die genießbare Früchte trägt: *Oenocarpus bacaba*) und lehrt sie, einen Ofen in der Erde zu bauen, der mit glühenden und mit Wasser besprengten Steinen gefüllt wird, um die Früchte zu dünnen. Die dritte und letzte Phase ihrer Unterweisung betrifft den Maniok, seinen Anbau und die Herstellung von Fladen.

Während dieser Zeit lebten Stern und ihr Mann in strenger Keuschheit. Eines Tages, als der Ehemann auf der Jagd ist, vergewaltigt ein Indianer die junge Frau, deren Blut fließt. Sie bereitet einen Zaubertrank und vergiftet die gesamte Bevölkerung. Dann steigt sie wieder zum Himmel auf und überläßt die Kulturpflanzen den wenigen Überlebenden.

Die zweite Version präzisiert, daß sich die Menschen zur Zeit von Sterns Herabkunft von faulem Holz und Resten von Termitenhügeln nährten. Sie züchteten den Mais nur als Zierpflanze. Stern lehrt sie, wie man ihn zubereitet und verzehrt. Doch der verfügbare Mais reicht für den Bedarf nicht aus. Stern, die bereits schwanger ist, bringt nun ihrem Mann bei, wie man den Wald rodet und Pflanzungen anlegt. Sie steigt wieder zum Himmel auf, von wo sie den Maniok mitbringt, die Wassermelone, die Gurke, den Reis, die Kartoffel, den Jams, die Erdnuß. Die Erzählung endet mit einem Kochkurs.

Die dritte Version, die von einem Mestizen erzählt wurde, macht Stern, die schon verheiratet, aber noch Jungfrau ist, zum Opfer einer kollektiven Vergewaltigung, für die sie die Schuldigen dadurch bestraft, daß sie ihnen ihren tödlichen Speichel in den Mund spuckt. Dann kehrt sie zum Himmel zurück. (Schultz, S. 75–86)

Die Kayapo (Gorotiré und Kubenkranken) scheinen einen Mythos von Stern, der Spenderin oder Nicht-Spenderin der Kulturpflanzen, von einem anderen Mythos zu trennen, in dem diese Pflanzen durch ein kleines Tier bekanntgemacht werden. Wir kennen nur den zweiten dieser Mythen bei den Gorotiré:

M 90. Kayapo-Gorotiré: Ursprung der Kulturpflanzen

Zur Zeit, als die Indianer nur Baumpilze und den Staub von verwestem Holz aßen, erfuhr eine Frau, die gerade badete, durch eine kleine Ratte von der Existenz des Mais, der auf einem großen Baum wuchs, auf dem

Papageien und Affen sich um die Körner zankten. Der Stamm war so dick, daß man ins Dorf zurückkehren mußte, um eine weitere Axt zur Verstärkung zu holen. Auf dem Weg töteten und aßen die jungen Männer ein Savannenopossum und wurden in Greise verwandelt. Die Zauberer mühten sich, ihnen die Jugend wiederzugeben, doch ohne Erfolg. Seither ist das Opossum-Fleisch strengstens verboten.

Dank dem Mais lebten die Indianer im Überfluß. In dem Maße, wie sie sich vermehrten, sah man Stämme entstehen, die sich in Sprache und Bräuchen voneinander unterschieden. (Banner 1, S. 55 ff.)

Bei den Kubenkranken (M 91: Métraux 8, S. 17 f.) tritt an die Stelle von Stern eine Frau, die aus der Verbindung eines Menschen mit dem Regen hervorgegangen ist. Um ihren Sohn zu ernähren, kehrt die Frau zum Himmel zurück (wo sie geboren worden war) und bringt die Kulturpflanzen mit (Kartoffeln, Gurken und Bananen). Hier nun die Kurzfassung des anderen Mythos:

M 92. Kayapo-Kubenkranken: Ursprung der Kulturpflanzen (Mais)

Nachdem die Menschen vom Jaguar das Feuer erhalten hatten (vgl. M 8), geschah es, daß eine alte Frau, die mit ihrer Enkelin badete, durch eine Ratte belästigt wurde (*amyuré*), die ihr schließlich den Maisbaum zeigte, dessen herabgefallene Ähren so sehr den Fluß füllten, daß es schwierig war, darin zu baden. Das Dorf läßt sich die Küche der Alten schmecken und macht sich daran, den Maisbaum zu fällen. Doch jeden Morgen ist die Kerbe vom Vortag wieder zugewachsen. Die Männer versuchen nun, dem Baum mit Feuer zu Leibe zu rücken, und schicken einen Jüngling ins Dorf, um eine zusätzliche Axt zu holen. Auf dem Rückweg tötet und brät dieser ein Opossum mit langem Schwanz (*ngina*); sein Gefährte warnt ihn vor einem »so häßlichen« Tier. Er ißt es trotzdem und verwandelt sich in einen Greis, der »so alt und so gebrechlich war, daß ihm seine Baumwollbänder bis zu den Knöcheln rutschten«.

Die Männer werden mit dem Baum fertig, und er fällt krachend nieder; sie teilen sich den Mais. Dann verstreuen sich die Völker. (Métraux 8, S. 17 f.)

Wie die Kayapo trennen auch die Sherenté die beiden Mythen; aber wie es sich in einer rein patrilinearen Gesellschaft voraussehen läßt, kehren sie die semantische Valenz des weiblichen (hier kannibalischen) Himmels um, ohne den Sinn des sexuellen Gegensatzes von oben und unten zu verändern.

M 93. Sherenté: der Planet Jupiter

Stern (Jupiter) stieg eines Tages vom Himmel herab, um einen jungen Jungesellen zu heiraten, der sich in sie verliebt hatte. Dieser versteckt seine Miniaturfrau in einer Kürbisflasche, wo seine Brüder sie entdecken. Verärgert nimmt Stern ihren Mann in den Himmel mit: alles ist dort anders. Wohin er seine Augen richtet, sieht der junge Mann nur geräuchertes oder gebratenes Menschenfleisch; das Wasser, in dem er badet, ist voll verstümelter Leichen und aufgerissener Gerippe. Er flüchtet, indem er sich an einer Bacaba-Palme hinabgleiten läßt, die auch seinen Aufstieg ermöglicht hatte, und erzählt, wieder bei den Seinen, sein Abenteuer. Doch sollte er nicht mehr lange leben. Als er starb, flog seine Seele wieder zum Himmel auf, wo sie ein Stern wurde. (Nim. 7, S. 184)

Eine ältere Version (M 93a) präzisiert, daß sich die Brüder, als sie die Kürbisflasche öffnen, beim Anblick der jungen Frau entsetzen, denn sie halten sie für »ein Tier mit feurigen Augen«. Als der Mann im Himmel ankommt, erscheint ihm dieser wie »eine wüste Ebene«. Seine Frau bemüht sich vergeblich, ihn von der Hütte ihrer Eltern fernzuhalten, damit er die sich dort abspielende Szene nicht sieht und den aus ihr aufsteigenden faulen Gestank nicht riecht. Er entflieht und stirbt in dem Augenblick, da sein Fuß die Erde berührt (J. F. de Oliveira, S. 295 f.).

M 94. Sherenté: Ursprung des Mais

Eine Frau stand mit ihrem Kind am Ufer eines Wasserlochs und war damit beschäftigt, eine Reuse zum Fangen von Fischen zu knüpfen. Eine Ratte erscheint in menschlicher Gestalt und lädt sie ein, bei ihr Mais zu essen statt faulem Holz, von dem sich die Indianer zu jener Zeit ernährten. Sie verspricht ihr sogar, daß sie einen Fladen mitnehmen dürfe, nicht ohne ihr dringend zu raten, das Geheimnis seiner Herkunft zu wahren. Doch das Kind läßt sich überraschen, als es seinen Teil ißt. Die Dorfbewohner horchen die Frau aus und gehen zu der Pflanzung, deren Besitzer entflieht und sie damit den Indianern überläßt, nachdem er selbst sich in eine Ratte verwandelt hat. (Nim. 7, S. 184 f.)

Diese wichtige Gruppe von Mythen interessiert uns in doppelter Hinsicht. Zunächst betont sie die Lebensdauer des Baumes, auf dem der erste Mais wuchs. Dem Anschein nach entkräftet dieses Detail unsere Hypothese von einer Kongruenz zwischen Fleisch und har-

tem Holz in dem Apinayé-Mythos vom Ursprung des Feuers. Sieht man jedoch näher hin, so findet man sie bestätigt.

Die oben wiedergegebenen Mythen sowie die Mythen vom Ursprung des Feuers (in deren Folge sie stehen, wie es in M 92 gesagt wurde), stellen den Naturzustand dem Kulturzustand, ja selbst dem Gesellschaftszustand gegenüber: fast alle Versionen lassen die Unterschiede der Völker, Sprachen und Bräuche auf die Eroberung des Mais zurückgehen. Im Naturzustand gehen die – irdischen – Menschen auf die Jagd, kennen aber noch keine Landwirtschaft; sie nähren sich nach einigen Versionen von rohem Fleisch und faulen Pflanzen: modernem Holz und Pilzen. Die – himmlischen – »Götter« hingegen sind Vegetarier, ihr Mais aber ist nicht angepflanzt; er wächst wild und in unbegrenzter Menge auf einem Baum des Waldes, dessen Holz besonders hart ist (während der angepflanzte Mais dünne, zerbrechliche Stengel hat). Dieser Mais ist also, auf der Ebene der substantiellen Nahrungsmittel, sehr wohl dem Fleisch gleichzusetzen, der substantiellen Nahrung der Menschen im Naturzustand. Diese Interpretation wird von der Sherenté-Version des Mythos von Stern (M 93) bestätigt, welcher die anderen Gé-Versionen derselben Gruppe umkehrt. Nach dieser Version besitzen die Menschen bereits die Kulturpflanzen (deren Erwerb den Sherenté zufolge in die Zeit der Kultur-Heroen zurückreicht, vgl. M 108); hier sind also die himmlischen Wesen Fleischfresser, und zwar in der extremen Form von Kannibalen, die sich von seis gekochtem (gebratenem oder geräuchertem), seis faulem (ausgewässertem) Fleisch nähren.

Doch vor allem wiederholen diese neuen Mythen das Thema vom kurzen Leben, indem sie es in ein ätiologisches Ganzes (Ursprung der Kulturpflanzen) einfügen, parallel zu dem vom Ursprung des Feuers, denn es handelt sich in beiden Fällen um den Ursprung der Küche. Dieses Thema des kurzen Lebens wird auf zweierlei Weisen behandelt, die scheinbar so sehr voneinander verschieden sind, daß jede für sich genommen sich von der Weise unterscheidet, in der dieses Thema in dem Apinayé-Mythos vom Ursprung des Feuers (M 9) behandelt wurde.

In der Tat zwingt sich der Menschheit in der soeben betrachteten Gruppe das Alter (oder der Tod) so auf, als wäre es der zu zahlende Preis für die Kulturpflanzen, – und zwar entweder aufgrund der Rache von Stern, deren Jungfräulichkeit von ihren Schwägern ge-

raubt wurde (denn bis dahin vereinte sie sich nur durch keusches Lächeln mit ihrem Gatten), oder weil die jungen Leute das Fleisch des Opossums gegessen haben, das ihnen verboten war (oder ihnen nach diesem unheilvollen Mahl verboten wurde). Aber die Mythen über das kurze Leben, die wir vorher analysiert haben, schreiben es anderen Ursachen zu: positive oder negative Reaktion auf Geräusche, Gerüche, Berührungen, Schauspiele oder Geschmacksrichtungen.

Wir hatten hierbei festgestellt, daß es jenseits der verwendeten Codes, die von Mythos zu Mythos wechseln können, aber dennoch isomorph bleiben, immer darum ging, denselben relevanten (kulinarischen) Gegensatz auszudrücken, nämlich den zwischen gekochter Nahrung und roher oder fauler Nahrung. Doch nun erweitert sich das Problem, da wir durch die soeben eingeführten Mythen mit anderen Ursachen für das kurze Leben konfrontiert werden. Welche Beziehung besteht einerseits zwischen der Antwort auf den Ruf des faulen Holzes, der Geruchswahrnehmung des Gestanks, dem Erwerb eines weichen Penis, der Nicht-Wahrnehmung eines Schauspiels und der Nicht-Einnahme von gebratenem Opossum? Dies ist das Problem, das wir augenblicklich zu lösen haben, einmal um die Verbindung zu validieren, welche die Mythen zwischen dem Ursprung des kurzen Lebens und dem der Kulturpflanzen behaupten (ein Beweis parallel zu dem, den wir für die Verbindung zwischen dem Ursprung des kurzen Lebens und dem des Küchenfeuers bereits geführt haben); außerdem und vor allem, weil wir damit über einen weiteren Beweis für unsere Interpretationen verfügen werden. Die Arithmetik verwendet den Beweis »durch 9«. Wir wollen zeigen, daß es auch im Bereich der Mythologie Beweise gibt und daß der »durch das Opossum« ebenso überzeugend sein kann wie der andere.

b) Arie in Rondoform

Der einzige Zoologe, der unseres Wissens Untersuchungen in einem Gé-Stamm angestellt hat, bemerkt über die Timbira: »Ich habe bei ihnen nicht den der Unterklasse *Marsupialia* [Beuteltiere] entsprechenden Begriff angetroffen, und mir gegenüber wurde spontan auch nicht die Beuteltasche erwähnt, auch nicht ihre Rolle in der Entwicklung der Jungen. Ich habe nur eine Art gefunden, den *gambá* oder *mucúra* (*Didelphys marsupialis*): »klô-ti« (Vanzolini,

S. 159). Es steht fest, daß das Opossum einen ziemlich bescheidenen Platz in den Mythen Zentralbrasiliens einnimmt, aber vielleicht nur aufgrund der Ungewißheiten, die über die Bezeichnung dieses Tieres herrschen. Die alten Autoren haben es zuweilen mit dem Fuchs verwechselt (portugiesisch: »raposa«, ein Wolfstier), dem das Opossum dem Äußeren nach ähnelt. Die Indianer selber bezeichneten, wie es scheint, Beuteltierarten als »Ratten«; wir haben oben gesehen, daß den Versionen des Gé-Mythos vom Ursprung der Kulturpflanzen zufolge sich Stern (oder der Herr des Mais, M 92) in ein Tier verwandelt, das bald Opossum, bald Ratte heißt. Der Timbira-Name des Opossums, *klô-ti*, ist ebenfalls bezeichnend, da er darauf hinzuweisen scheint, daß die Eingeborenen den Prea (*klô*; vgl. oben, S. 174) und das Opossum derselben Gruppe zuordnen, durch bloßes Anhängen des Verstärkungswortes. Wenn sich diese Klassifizierung in anderen Sprachen wiederfände, müßte man sich fragen, ob der Prea, der eine große Rolle in den Bororo- und Ofaié-Mythen spielt, nicht in Korrelation oder Opposition zum Opossum steht. Wenn also die Mythen das Opossum recht selten erwähnen, könnte das daran liegen, daß manche Stämme es zusammen mit anderen Tieren klassifizieren: kleinen Beuteltieren, Nagetieren oder Wolfstieren.

Ebenfalls verwirrend ist, daß fast jede mythische Bezugnahme auf den Beutel fehlt, außer in der kurzen Episode des Apapocuva-Ursprungsmythos, von dem später die Rede sein wird (S. 239). In der Tat kommen die Themen, die sich auf Beutel beziehen, häufig vor, und wir haben bereits mehrere Male auf eines von ihnen hingewiesen: auf das der Herrin (oder Mutter) der Schlange, deren Liebhaber oder Schlangen-Sohn im Muttermund wohnt, den er beliebig verläßt oder wiedergewinnt.

Das Opossum, in Nordbrasilien *mucúra*, im Nordosten *timbú*, im Süden *gambá* und in Argentinien *comadréja* genannt, ist das größte südamerikanische Beuteltier, das einzige, das Nährwert besitzt. Weniger bedeutend sind das Wasseropossum (»Cuica d'agua«: *Chironectes minimus*), das Pelzopossum (»mucúra chichica«: *Caluromys philander*) und die Zwergart von der Größe einer Spitzmaus (»Catita«: *Marmosa pusilla*, *Peramys domestica*) (Guenther, S. 168, 389; Gilmore, S. 364; Ihering, Art. »Cuica«). Das eigentliche Opossum ist 70 bis 90 cm lang. Der Terminus bezeichnet vier brasilianische Arten: *Didelphys aurita* (vom nördlichen Rio Grande do

Sul bis zum Amazonas); *D. paraguayensis* (R. G. do Sul); *D. marsupialis* (Amazonasgebiet); *D. albiventris* (Zentralbrasilien) (Ihering, Art. »Gambá«). Das Opossum kommt in mehreren Erzählungen vor, die man auf den ersten Blick einerseits in Ursprungsmythen, andererseits in scherzhafte Erzählungen zu unterscheiden geneigt wäre. Untersuchen wir sie nacheinander.

Die Hauptperson der Mythologie der Tukuna ist ein Zwillingpaar namens Dyai und Epi. Dem ersten ist die Erschaffung der Menschheit, der Künste, Gesetze und Bräuche zu verdanken. Der zweite ist ein Betrüger, Wirrkopf und Frechling; wenn er in tierische Gestalt schlüpfen will, wählt er gern das Opossum. Er ist es (M 95), der in der Flöte, in der Dyai sie versteckt hat (vgl. M 86–M 89, M 93), die heimliche Gattin seines Bruders entdeckt, die der Frucht des *Poraqueiba seriacea* Tul. entstammt. Um zu erreichen, daß sie sich verrät, bringt er sie zum Lachen (vgl. M 46, M 47) über das Schauspiel der sich bäumenden Fische, die der Hitze des Feuers entgehen wollen, während er selbst seinen Gürtel löst und tanzt, so daß sein Penis hüpfte wie die Fische. Er vergewaltigt seine Schwägerin mit solchem Ungestüm, daß sein Sperma durch den Mund und die Nasenlöcher seines Opfers herausquillt. Da sie sofort schwanger wird, ist sie nun zu dick, als daß sie in ihr Versteck schlüpfen könnte. Dyai bestraft seinen Bruder, indem er ihn zwingt, sein eigenes Fleisch zu schaben; und er wirft diesen Teig den Fischen zum Fraß vor (Nim. 13, S. 127 ff.).

Die Vergewaltigungsszene bestätigt die Opossum-Natur von Epi. Der Penis des Opossums ist in der Tat gespalten, woher der in ganz Nordamerika bezeugte Glaube kommt, daß dieses Tier mit den Nasenlöchern kopuliert und das Weibchen ihre Jungen in ihren Beutel ausniest (Hartmann, S. 321 ff.).¹

¹ Der Betrüger der Mataka besitzt einen *doppelten Penis* (Métraux 3, S. 33), und sein Toba-Homologon ist ein »Fuchs«.

Dieser amerikanische Glaube stellt ein Problem der vergleichenden Mythologie. Man begegnet ihm auch in der Alten Welt (wo es keine Beuteltiere gibt), wo er sich auf die Wiesel bezieht. Galanthis wurde von Lucina in ein Wiesel verwandelt – die sie dafür bestrafen wollte, daß sie Alkmene beim Gebären geholfen hat –, damit sie hinkünftig selber durch den Mund gebären sollte, aus dem die Lüge gekommen war, welche die Göttin betrogen hatte (Ovid, *Metamorphosen* IX, V. 297 f.). Tatsächlich soll das Wiesel seine Jungen durch das Maul gebären (Plutarch, *Isis und Osiris*, Kap. 74); im übrigen werden die schlechten Frauen mit Wiesel verglichen (Gubernatis II, 53). Die Neue Welt, die auch die Wiesel kennt, schreibt ihnen dagegen eine Rolle zu, die die Geburt erleichtert, aufgrund der Leichtigkeit, mit der diese Tiere aus ihrem Loch schlüpfen (L.-S., 9,

Wir haben nebenbei die Verwandtschaft dieses Mythos mit der Gé-Gruppe von der himmlischen Gattin eines Sterblichen angemerkt. In dieser Gruppe ist Stern ein Opossum, das von ihren Schwägern vergewaltigt wird; hier wird die Tochter des *Poraqueiba*-Baums (dessen Frucht auf die Erde gefallen [= herabgestiegen] ist, wie der Stern zuerst in Form eines Frosches zur Erde herabgestiegen ist) von ihrem Schwager vergewaltigt. Von den Gé zu den Tukuna kehrt sich die Opossum-Funktion also um, und es ist interessant, daß gleichzeitig das Geschenk der Kulturpflanzen bei den Tukuna vom Opossum auf die Ameisen übergeht (M 54; Nim. 13, S. 130). Wir werden diese Transformation später interpretieren (S. 236 ff.).

Es steht fest, daß dieser Tukuna-Mythos in einem anderen Kontext den Vorfall eines der berühmtesten Mythen (M 96) der alten und jüngeren Tupi aufgreift, von dem Thevet im 16. Jahrhundert eine Version aufgezeichnet hat: die schwangere Frau des Kultur-Heroen Maire Ata reiste allein, und das Kind, das sie in ihrem Schoß trug, unterhielt sich mit ihr und zeigte ihr den Weg. Doch da seine Mutter sich weigerte, ihm das kleine Gemüse zu geben, das auf dem Weg wuchs, beschloß es, zu schmollen, und sagte kein Wort mehr. Die Frau verirrt sich, gelangt zur Wohnung eines Mannes namens Sari-goys. Während der Nacht mißbraucht er sie, »so daß sie mit einem weiteren Sohn schwanger wurde, der dem ersten in ihrem Bauch Gesellschaft leistete . . .« Zur Strafe wurde er in ein Opossum verwandelt (Thevet, in: Métraux 1, S. 235 f.).

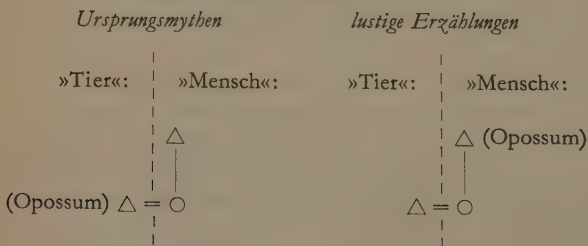
Die gleiche Episode findet sich bei den Urubu, den Tembé und den Shipaia, die den Verführer jeweils Mikur, Mykúra, Mukúra nennen, Namen, die dem des Opossums in Lingua Geral verwandt sind: *mucúra*.

In Südamerika kommt das Opossum auch als der Held einer tragikomischen Erzählung vor. Hier nur einige Beispiele: die Mundurucu (M 97), die Tenetehara (M 98) und die Vapidiana (M 99) erzählen, daß das Opossum unheilvolle Versuche mit seinen verschiedenen Schwiegersöhnen anstellte, die es sich ausgewählt hatte. Jeder besitzt zum Fischen, Jagen oder Ackern ein besonderes Talent. Opossum bemüht sich, sie nachzuahmen, und scheitert; oft verletzt es sich

S. 82 f.). Schließlich erwähnt eine Version des Bororo-Mythos von den Zwillingen (M 46), der dem Tupi-Mythos (S. 227) parallel ist, eine Marderart (port. »irara«, *Tayra* sp.) in einer Rolle, die an jene erinnert, welche die Tupi das Opossum spielen lassen (Colb. 1, S. 114 f.; 2, S. 179 f.).

auch. Jedesmal befiehlt es seiner Tochter, einen anderen Ehemann zu nehmen, jedoch mit immer schlechterem Ergebnis. Schließlich verbrennt oder verblutet es (Kruse 2, S. 628 ff.; Murphy 1, S. 118 f.; Wirth 2, S. 205–208; Wagley-Galvão, S. 151–154).

Die Mundurucu-Version präzisiert, daß diese Ereignisse zu einer Zeit geschahen, da die Opossums Menschen waren. Dagegen waren die aufeinanderfolgenden Schwiegersöhne (Tauchervogel, Wanze, Taube, honigfressender »Fuchs«, Kolibri, Fischotter und Zecke, die ebenfalls menschliche Gestalt hatten) wirkliche Tiere. Dieses Detail, das merkwürdig an den Glauben der Koasati, eines Stammes im Südosten der Vereinigten Staaten, anklingt, daß nämlich die mythischen Opossums eine artikulierte Sprache besaßen (Swanton, S. 200), läßt bereits erkennen, daß es jenseits der Verschiedenheit des Tonfalls eine den »Opossum-Geschichten« gemeinsame Struktur gibt, – daß sie der Gegenstand von Ursprungsmythen oder nährischen Erzählungen sind. Die Ursprungsmythen stellen Götter in Menschengestalt vor, die Tiernamen tragen, die Erzählungen Tiere in Menschengestalt. Immer hat Opossum eine zwiespältige Funktion. Als Gott in dem Tukuna-Mythos (M 95) paart es sich so, wie es das Opossum natürlicherweise tut. Obwohl ein Tier in der Mundurucu-Erzählung (M 97), ist es dennoch ein Mensch im Unterschied zu den anderen Tieren. Und schließlich, je nachdem, ob man die Mythen oder die Erzählungen betrachtet, scheint seine Stellung sich umzukehren:



Anmerkung: Der Tukuna-Mythos präzisiert geßissentlich, daß das in eine Poraqueiba-Frucht verwandelte Mädchen die Tochter des Schwagers (Ehemann der Schwester) der Zwillinge ist. Im linken Schema wird der Vater der Frau also nicht aus bloßen Symmetriegründen eingeführt.

Huxley, der sich der Frage nach der Symbolik des Opossums gestellt hat, glaubt einer dunkel wahrgenommenen Ambiguität durch zwei Merkmale Rechnung getragen zu haben: einerseits, und wie wir bereits sahen, hat das Opossum einen gespaltenen Penis, der es besonders dazu befähigt, Zwillinge zu zeugen; andererseits stellt es sich tot, wenn es sich bedroht fühlt, und scheint daher der Auferstehung fähig zu sein (Huxley, S. 195). Abgesehen davon, daß kein Mythos dem Opossum die Vaterschaft beider Zwillinge zuspricht, sondern nur die von einem von ihnen, scheint uns nichts fragwürdiger zu sein als die Vermutungen, die anhand einer eklektischen Folklore angestellt werden. Man darf die Interpretation niemals postulieren: sie muß aus den Mythen selbst oder aus dem ethnographischen Zusammenhang hervorgehen, – und soweit irgend möglich aus beidem zugleich. Wenn wir nun, um die semantische Funktion des Opossums zu verstehen, damit beginnen, einen raschen Überblick über die Mythologie des Südostens der Vereinigten Staaten zu erhalten, dann nicht nur deshalb, weil die großen mythischen Themen der Neuen Welt in ganz Amerika verbreitet sind und es möglich ist, mittels einer ganzen Reihe von Zwischenstufen von einer Hemisphäre zur anderen überzugehen: dieses Untersuchungsverfahren soll nicht an die Stelle einer Demonstration treten. Es soll nur dazu beitragen, eine Hypothese zu formulieren, die die Mythen, die wir bisher analysiert haben, deutlich bestätigen werden.

Die Creek und die Chirokesen glaubten, daß das weibliche Opossum seine Jungen ohne Mitwirkung des Männchens zeugt (Swanton, S. 60; Mooney, S. 265, 449). Die Chirokesen erklären in ihren Mythen, daß das Opossum keine Frau hat; daß sein ehemals dichter Schwanz, über den es unleidlich stolz war, von der Heuschrecke auf Anweisungen des Kaninchens abrasiert worden ist; daß schließlich seine Pfoten niemals erfrieren (Mooney, S. 266, 269, 273, 431, 439). Die Geschichte von dem zu schönen Schwanz, den die Heuschrecke geschoren hat oder dessen Haare unter der Einwirkung von Feuer oder Wasser verschwanden, gibt es ebenfalls bei den Koasati und den Natchez. Bei dieser Gelegenheit erhielt das Stinktier den schönen Schwanz des Opossums (Swanton, S. 41, 200, 249). Zusammen mit den schon gegebenen Hinweisen wird klar, daß diese Qualifikationen des Opossums eine zwiespältige Sexualität evozieren: sowohl als Mangel (Zölibat des Männchens, Zeugung nur durch das Weibchen, symbolische Kastration durch den Verlust des schönen

Schwanzes) wie als Überfluß (ungestüme Kopulation durch die Nasenlöcher, ausgeniester Fötus oder Sperma, immer warme Füße).

Kehren wir nun wieder nach Südamerika zurück und führen wir eine Gruppe von Mythen ein, in denen die Schildkröte die Rolle eines konstanten Terminus spielt, bald mit dem Jaguar oder dem Krokodil – zuweilen mit beiden zusammen –, bald mit dem Opossum als Antagonisten.

M 100. Kayapo-Gorotiré: der Jaguar und die Schildkröte

Der Jaguar verachtete die Schildkröte wegen ihrer Langsamkeit und ihrer kümmerlichen Stimme. Diese fordert ihn heraus: jeder solle sich abwechselnd in ein Loch vergraben; man werde ja sehen, wer es am längsten aushalte. Ohne Luft, ohne Wasser und ohne Nahrung leistet die Schildkröte mehrere Tage lang Widerstand. Dann unterzieht sich der Jaguar der Prüfung; doch in dem Maße, wie die Tage verstreichen, wird seine Stimme immer schwächer. Als die Schildkröte das Loch öffnet, ist der Jaguar tot: es gibt nur noch eine Unmenge von Fliegen, die über seinen Überresten schwirren. (Banner 1, S. 46)

M 101. Mundurucu: der Jaguar, das Krokodil und die Schildkröte

Affen fordern die Schildkröte auf, hoch oben auf einem Baum mit ihnen zusammen Früchte zu essen. Sie helfen ihr beim Hochklettern und gehen dann fort und lassen sie auf dem Gipfel allein.

Ein Jaguar kommt vorbei. Er rät der Schildkröte, herabzusteigen, denn er hofft, sie zu verspeisen. Sie weigert sich, und der Jaguar beschließt, hier an Ort und Stelle zu warten, ohne seine Beute je aus den Augen zu lassen. Schließlich wird er müde und senkt den Kopf. Da läßt sich die Schildkröte herabfallen, und ihr harter Panzer zerschmettert den Schädel des Jaguars.² »Weh, weh, weh«, ruft die Schildkröte lachend und händeklatschend aus. Sie frißt den Jaguar auf und macht sich aus einem seiner Knochen eine Flöte, um ihren Sieg zu besingen.

Ein anderer Jaguar hört sie, will seinen Gefährten rächen und greift sie an, doch die Schildkröte flüchtet in ein Loch. Ein Krokodil beginnt ein Gespräch mit ihr über die Frage, ob die Bohnen auf Lianen oder auf Bäumen wachsen. Verärgert, daß man ihm widerspricht, verstopft es das Erd-

² Durch Transformation der entsprechenden Episode von M 55 (der Jaguar hält den Kopf nach oben und öffnet das Maul), von dem wir bereits gezeigt haben (S. 177), daß er zur selben Gruppe wie die umgekehrte Episode von M 8 gehört.

loch und kehrt jeden Tag wieder, um die Schildkröte zu reizen; es behauptet, daß viele Baumpilze (von denen sich die Schildkröten nähren) im Wald wachsen. Doch die Schildkröte läßt sich nicht hinters Licht führen. Sie wirft ihren alten Panzer ab, scheidet einen neuen aus und entflieht. Da das Krokodil keine Antwort mehr bekommt, öffnet es das Loch, um die Schildkröte zu fressen, denn es hält sie für tot. Doch diese taucht hinter ihm auf und schließt es lachend ein: »Weh, weh, weh«, und klatscht in die Hände. Am nächsten Tag kommt sie wieder, um nun ihrerseits ihren Feind zu reizen: weiß er denn nicht, daß der Fluß voll verfaulter Fische ist? Bald trocknet das Krokodil aus (vgl. M 12) und erschläfft. Seine Stimme wird immer leiser und erstirbt schließlich; das Krokodil ist tot. Die Schildkröte lacht »weh, weh, weh« und klatscht in die Hände. (Murphy 1, S. 122 f.; Kruse 2, S. 636 f.; Tenetehara-Variante in: Wagley-Galvão, S. 155 f.).

In einer anderen Mundurucu-Version siegt die Schildkröte über den Jaguar, weil sie sich längere Zeit des Trinkens enthalten kann als er. Sie stolziert vor ihm auf und ab, nachdem sie ihren Panzer mit Urin benetzt hat, und schickt das wilde Tier auf die Suche nach der Quelle, die sie angeblich entdeckt hat (Murphy 1, S. 124).

Den gleichen Mythos gibt es bei den Tenetehara sowie in verschiedenen Amazonas- und Guayana-Stämmen, doch wird hier der Jaguar (oder das Krokodil) häufig durch das Opossum ersetzt:

M 102. Tenetehara: die Schildkröte und das Opossum

Die Schildkröte provoziert das Opossum während eines Wettbewerbs im Fasten. Sie gräbt sich als erste ein. Zwei Mondumläufe lang kommt das Opossum täglich und erkundigt sich nach ihrem Zustand. Jedesmal antwortet die Schildkröte mit kräftiger Stimme, daß sie die Prüfung fortzusetzen gedenke. In Wahrheit hatte sie einen Ausgang entdeckt und ging jeden Tag hinaus, um sich zu stärken. Als das Opossum an die Reihe kam, konnte es nicht länger als zehn Tage durchhalten und starb. Die Schildkröte lud ihre Artgenossen ein, um die Überreste des Opossums zu fressen. (Wagley-Galvão, S. 154)

(Für fast identische Amazonas-Versionen vgl. Hartt, S. 28, 61 ff. Für die Guayana-Versionen vgl. Roth 1, S. 223.)

Einige Aspekte dieser Mythen werden wir später untersuchen. Im Augenblick wollen wir nur darauf hinweisen, daß das Opossum mit dem Jaguar oder der Schildkröte austauschbar ist, von denen wir

wissen, daß sie die Herren des Feuers (M 7–M 12) bzw. des Wassers (M 12)³ sind. Welches mag also der relevante Gegensatz sein zwischen der Schildkröte (invarianter Terminus) und dem Opossum, dem Jaguar und dem Krokodil (permutable Termini)? Die Mythen sind hinsichtlich der Schildkröte recht deutlich: bald heißt es, daß sie lange Zeit unter der Erde bleiben und sich des Trinkens und Essens enthalten kann, weil sie ein Tier ist, das einen Winterschlaf hält; bald wird sie beschrieben als ein Tier, das sich von Pilzen und faulem Holz nährt (M 101; vgl. auch M 82; und für den gleichen Glauben bei den Urubu: Huxley, S. 149). In doppelter Hinsicht ist die Schildkröte also ein Herr der Fäulnis: weil sie unverweslich ist und weil sie ein »Fäulnis-Fresser« ist. Auch das Krokodil frißt verwesenes Fleisch (M 101), jedoch nur im Wasser, wo das Verfaulte keinen Gestank verbreitet (vgl. M 72: erst wenn die Wassergeister aus dem Wasser steigen, beginnen sie zu stinken). Schließlich wissen wir, daß sich der Jaguar in bezug auf eine Achse definiert, die das Rohe und das Gekochte vereint, somit das Verfaulte ausschließt.

Daß in allen unseren Mythen der relevante Gegensatz derjenige zwischen stinkend und nicht-stinkend, verweslich und unverweslich ist, geht deutlich daraus hervor, daß immer auf das gleiche Detail zurückgegriffen wird, das häufig auch in den gleichen Termini formuliert wird, – welche Gegner die Schildkröte auch haben mag und trotz der Entfernung der Populationen untereinander, denen diese Mythen entstammen. Wenn die Schildkröte keine Antwort mehr erhält, öffnet sie das Loch und entdeckt anstelle des Jaguars oder des Krokodils »eine Unmenge von Fliegen, die über seinen Überresten schwirren« (M 100, 101), oder anstelle des Opossums »eine Unmenge von Fliegen« (Amazonasgebiet; Hartt, S. 28, Tastevin 1, S. 283–286); »viele Fliegen« (Rio Jurua; Hartt, S. 62); »nur noch Fliegen, die auf dem Kadaver des Opossums lebten« (Warrau, Carib; Roth 1, S. 223).⁴

Kehren wir nun zu den Schlußepisoden der Erzählungen dieser

3 Es kommt zuweilen vor, daß diese Funktionen sich umkehren. Vgl. Amorim, S. 371 ff., und C. E. de Oliveira, S. 97.

4 Das gleiche Detail in einer Apinayé-Erzählung, wo der Tatu als Opfer fungiert (C. E. de Oliveira, S. 97). Die Permutation des Tatu und des Opossums ist auch bei den Kayapo bezeugt, wo eine gewisse Ungeschicklichkeit des Opossum-Schwiegervaters in dem Zyklus »Opossum und seine Schwiegersöhne« auf Tatu O'oimbré übertragen wird. Vgl. Murphy 1, S. 119 (Mundurucu), und Métraux 8, S. 30 (Kayapo-Kubenkranken). Das rührt daher, daß bei den Gé das Opossum zu anderen und höheren Funktionen berufen ist.

Gruppe »das Opossum und seine Schwiegersöhne« zurück (vgl. oben, S. 227 f.). Eine Amazonas-Version endet mit dem Mißgeschick des Opossums, das gerettet wird, nachdem es von einem Tucunaré-Fisch (*Cichla ocellaris*) verschluckt worden war: »Seither war es häßlich und stank (>feio et fedorento<) aufgrund der Hitze, die im Bauch des Fisches herrschte« (Barbosa Rodrigues, S. 191–194). Wir erinnern uns, daß das portugiesische Wort »feio« auch dazu dient, das Verbot, Opossum-Fleisch zu essen, in einem der Kubenkranken-Mythen vom Ursprung der Kulturpflanzen zu begründen (M 92). Hingegen enden die Mundurucu- und Vapidiana-Versionen vom »Opossum und seinen Schwiegersöhnen« mit einer Episode, in deren Verlauf sich das Opossum den Schwanz verbrennt (Mundurucu) oder ins Feuer fällt (Vapidiana). Das gleiche geschieht in einer anderen Amazonas-Version (Barbosa Rodrigues, S. 173–177).⁵

Wir haben nun aber gesehen, daß sich den Creek zufolge der Schwanz des Opossums unter der Einwirkung von Feuer oder Wasser schält. Anders gesagt: im einen Fall verbrennt er, im anderen verfault er. Gibt es somit nicht zwei Arten des Stinkens – durch langes Liegen in Feuer oder in Wasser?

Einige Mythen aus dem Südosten der Vereinigten Staaten verbinden das Opossum und das Stinktier eng miteinander (>skunk«: *Mephitis mephitis*, *suffocans*). Die Hitchiti erzählen, daß das letztere das erste vor den Wölfen rettete, indem es diese mit seiner verpesteten Flüssigkeit übergießt (Swanton, S. 158). Die Wölfe spielen in diesen Mythen dieselbe Rolle wie die Jaguare in M 101; bemerkenswert ist, daß im Südosten der Vereinigten Staaten die Übertragung einer Funktion, die anderswo von der Schildkröte erfüllt wird, auf das Opossum mit einer Umwälzung der Verbindungen zwischen dem Opossum, der Schildkröte und dem Jaguar einhergeht: die Schildkröte steht dem Opossum bei, indem sie ihm seine verlorenen Jungen wiederbringt und die Beuteltasche zuschneidet, worin sie sie besser aufbewahren kann (l.c., S. 199 f.); das Opossum steht dem Puma bei der Jagd bei, indem es den Hirschen einredet,

5 Und auch, wie es Barbosa Rodrigues vermerkt, im Popol Vuh (vgl. Raynaud, S. 49). Absichtlich vermeiden wir es, die Mythen der Hochkulturen von Zentralamerika und Mexiko zu verwenden, die aufgrund ihrer Ausgestaltung durch Gebildete eine lange syntagmatische Analyse erheischen würden, bevor man sie paradigmatisch verwenden kann. Doch entgeht uns nicht, daß sie in mancherlei Hinsicht ihren Platz in mehreren der Gruppen haben, die wir konstituierten. Für die Stellung des Opossums im alten Mexiko vgl. Sahagun VI, Kap. 28, und XI, Kap. 4, § 4, sowie Seler, Bd. IV, S. 506–513.

der Puma sei tot, nur noch ein Kadaver, dem sie sich furchtlos nähern könnten; der Puma nutzt die Gelegenheit und tötet die Hirsche (l.c., S. 200). Trotz der geographischen Entfernung haben wir es also sicherlich mit Mythen derselben Gruppe zu tun.

Die Chirokesen haben nun einen Mythos, der den üblen Geruch des Stinktiers erklärt. Da die Tiere es wegen seiner Diebereien bestrafen wollten, warfen sie es ins Feuer; seither ist es schwarz geblieben und riecht brenzlich (Mooney, S. 277). In Nordamerika wie in Südamerika bilden demnach die Gerüche »brenzlich« und »verfault« ein Paar: es sind die beiden Arten des Gestanks. Bald entspricht dieses Paar dem von Stinktier und Opossum, bald bringt das Opossum allein die eine oder die andere Modalität zum Ausdruck.

Wir können aus unserer Analyse schließen, daß die semantische Funktion des Opossums darin besteht, *den Gestank zu bezeichnen*. Die Catawba, die in den Staaten Nord- und Süd-Carolina lebten, benennen das Opossum mit einem Terminus, dessen Sinn ungefähr »der Geifernde« ist (Speck, S. 7). Die Taulipang aus Guayana machen das Opossum zu einem mit Kot besudelten Tier (K. G. 1, S. 141). In einem Amazonas-Mythos unbestimmter Herkunft (M 103) entwischt ein junges Mädchen den verliebten Unternehmungen des Opossums, weil sie das Tier an dem Gestank, den es verströmt, erkennt (Couto de Magalhães, S. 253–257; Cavalcanti, S. 161–177). Ein anderer Mythos derselben Region (M 104), der in etwas dunklen Termini das Opossum mit dem Alter verbindet, d. h. mit dem kurzen Leben, beschreibt die Hütte der drei alten, in Opossums verwandelten Frauen: »Der Gestank war so stark, daß man nicht eintreten konnte« (Amorim, S. 450). Die Kayua aus Südbrasilien erzählen, wie das Opossum bei einem Wettlauf den Hund besiegte, indem es ihn mit Urin bespritzte (Schaden 1, S. 117).⁶ Wie wir gesehen haben, wird das Opossum in den Mythen entweder als »verfaultes Tier« oder »verfaulter Schwanz« oder »versengter Schwanz« bezeichnet. Der Tupinamba-Mythos der Zwillinge (M 96), den wir schon einmal herangezogen haben, betont ausdrücklich diesen Aspekt. Nachdem er die Frau von Maire Ata miß-

6 Dieser Mythos aus Südbrasilien wird in einem rituellen Tanz der östlichen Timbira illustriert, wo das Stinktier (statt des Opossums) durch einen Tänzer dargestellt wird, der eine mit Wasser gefüllte Kürbisflasche trägt und damit die ihn verfolgenden und von Frauen verkörperten Hunde besprengt. Diese rennen heulend davon, so wie Hunde, die von der Flüssigkeit des Stinktiers berührt werden (Nim. 8, S. 230).

braucht hatte, wurde der Verführer »ein Tier, das so heißt wie der verwandelte Mann, nämlich Opossum, das eine sehr stinkende Haut hat...« (Thevet, in: Métraux 1, S. 236). Nicht minder als die Indianer wurden die Reisenden von diesem Detail beeindruckt: »Das Opossum verbreitet einen üblen Geruch«, vermerkt die *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert (Art. »Philandre«). Neuere Beobachter betonten ebenfalls, daß das Opossum »einen schädlichen Geruch ausströmt« (Guenther, S. 168), »der äußerst abstoßend ist« (Tastevin 1, S. 276); »seine Drüsen scheiden einen sehr unangenehmen Geruch aus« (Ihering, Art. »Gambá«); »er verbreitet einen grauenhaften Gestank«, woher der von dem seinen abgeleitete Name stammt, den man dem übelriechenden Wasseraron gibt (Ahlbrinck, Art. »aware«).

Ein bolivianischer Mythos faßt auf überzeugende Weise alle Affinitäten des Opossums zusammen, nach der Naturphilosophie der süd-amerikanischen Indianer:

M 105. Tacana: Ursprung des Opossums

Es war einmal eine Indianerin, die den Schlaf des Tapirs dazu nutzte, die Zecken zu fangen, mit denen er bedeckt war. Sie wickelte sie in ein Blatt, kochte sie in einem Topf und aß sie [vgl. M 66].

Der »Schie«-Vogel (*Crotophaga ani*), der sich vom dem Ungeziefer des Tapirs nährt, beklagte sich beim Geier über diese unredliche Konkurrenz. Und der Geier versprach, ihn zu rächen, indem er die Frau in ein Opossum verwandeln wolle.

Der Geier flog über die Frau hinweg und bedeckte sie mit Vogelmist. Es gab soviel davon, daß sie nur mühsam und gekrümmt gehen konnte. Und so warf der Geier sie zu Boden, riß ihr die Haare aus und klebte sie mit seinen Exkrementen auf ihren ganzen Körper. Derselbe Kleister diente ihm auch dazu, den Schwanz einer jungen Schlange am Hinterteil der Unglücklichen zu befestigen; diese schrumpfte auf die Größe eines Opossums zusammen. Der Geier nahm eine Wurzel, zerkaute sie und spuckte sie auf die Haare des Opossums, um sie gelb zu färben. Aus dem Gesicht der Frau machte er die Schnauze eines Opossums, indem er eine Palmknospe hineinklebte.

Der Geier erklärte der Frau, daß sie nur noch Zecken gebären werde und daß diejenigen, die nicht vom »Schie«-Vogel gefressen würden, sich später in Opossums verwandeln würden. Das Opossum frißt nur Vogelhirn und Vogelei. Es schläft am Tag und jagt in der Nacht ... (Hissink/Hahn, S. 116 f.)

Nun verstehen wir, daß die Gé-Mythen den Ursprung des kurzen Lebens entweder einer Antwort zuschreiben, die auf den Ruf des faulen Holzes erfolgte (M 9), oder der Einatmung eines fauligen Geruchs, der den Wassergeistern entströmt (M 73), oder dem Essen von Opossumfleisch (M 86, M 88, M 90, M 92). Es ist immer das gleiche: eine Fäulnis, die durch das Gehör, den Geruchs- oder den Geschmackssinn wahrgenommen wird. In dieser ersten Beziehung sind unsere Interpretationen schon validiert.

Dennoch bleibt eine Schwierigkeit. Warum muß sich Stern in den Gé-Mythen vom Ursprung der Kulturpflanzen in ein Opossum verwandeln, um den Menschen die Existenz des Mais zu enthüllen? Merken wir als erstes an, daß dieses Motiv nicht überall vorhanden ist. Doch dort, wo es fehlt, wird es durch andere ersetzt: Stern *spuckt* den Mais in das Gesicht ihres Mannes (M 88) oder in seinen Mund (M 87a): sie ist also eine »Geiferin«, wie das Catawba-Opossum; sie *blutet*, nachdem sie vergewaltigt worden ist, und wird zur Mörderin (M 89). Überall ist also Beschmutzung: bald in Form eines Tieres, dessen Haut eine ekelerregende Flüssigkeit ausscheidet; bald in Gestalt eines menschlichen Wesens, das zugleich schmutzig und beschmutzend ist. Ein Mythos derselben Gruppe, der von den Aguaruna aus Ober-Maranhão stammt (M 106), erzählt, daß Stern ihren Urin in Nahrung verwandelte (Gualart, S. 68).

Nachdem wir diesen invarianten Zug herausgelöst haben, können wir die Struktur sichtbar machen, die den Ursprungsmythen, in denen das Opossum vorkommt, gemeinsam ist, einerseits denen der Tupi-Tukuna-Gesamtheit, andererseits denen der Gé-Gesamtheit. In beiden sind die Protagonisten die gleichen: eine Frau, ihr Mann und dessen Bruder oder Brüder (zuweilen »falscher Bruder«). Diese Konstellation ist derjenigen symmetrisch, die, wie uns schien, den Mythen vom Ursprung der Wildschweine zugrunde liegt und die aus einem Mann, dessen Schwester oder Schwestern und deren Ehemännern besteht:



Bemerkenswerterweise entspricht bei den Gé die eine dieser beiden Strukturen (1) einem Mythos vom Ursprung der /Kultur/pflanzen/, die andere (2) einem Mythos vom Ursprung der /wilden/Tiere/.

In der Tupi-Tukuna-Gesamtheit indessen wird die Rolle des Opos-

sums von dem Bruder des Ehemanns eingenommen, der seine Schwägerin vergewaltigt, während sie in der Gé-Gesamtheit von dieser eingenommen wird. In jedem Fall aber wird die Nahrung verschieden qualifiziert.

Die Tukuna-Gattin (M 95) ist eine herabgefallene, in eine Frau verwandelte Frucht. Eine Urubu-Version (M 95a) fügt hinzu, daß diese Frucht, als sie zur Erde herabfällt, voller Würmer ist (Huxley, S. 192).⁷ Die göttliche Frau repräsentiert hier also die pflanzliche Fäulnis, die weniger stark ausgeprägt ist als die tierische Fäulnis, was eine doppelte Transformation nach sich zieht. Erstens ist der anfängliche Abstand, der die Frau von den Menschen trennt, kleiner, da sie als Frucht von einem Baum fällt, statt als Stern vom Himmel herabzusteigen. Zweitens wird ihre Opossum-Funktion, die in der Gé-Gruppe metonymisch ist (wo sie das wirkliche Tier während *eines Teils* der Erzählung ist), in der Tupi-Gruppe zu einer metaphorischen: ihr Kind spricht in ihrem Bauch, wie wenn es schon geboren wäre und den mütterlichen Schoß als Beuteltasche benutzte. Umgekehrt vollendet die Tukuna-Version, in der dieses letzte Motiv fehlt, die Transformation des vergewaltigenden Schwagers aus einem metaphorischen Opossum (Kopulation durch die Nasenlöcher, wie das Opossum) in ein metonymisches Opossum: wenn es das Innere seiner Vorhaut mit einer weißen, klebrigen Paste füllt und aufgrund der Anwesenheit dieses »Talgs« behauptet, es besitze noch seine Jungfräulichkeit. Aber auch diese Beschmutzung ist pflanzlichen Ursprungs, da der Betrüger das Fleisch der Frucht der Paxuibinha-Palme (*Iriartela sebigera* Mart.) benutzt hat. Fügen wir hinzu, daß in dieser Tukuna-Version, in der die Opossum-Funktion von dem Schwager erfüllt wird, die Frucht, deren Gestalt die göttliche Ehefrau für einen Augenblick annimmt,

7 Frucht des Apui-Baums, der wiederholt in der Mythologie der Mundurucu auftaucht, entweder unter diesem Namen oder unter dem Namen »apoi«: »Apui oder iwapui, parasitärer Baum, der auf den Zweigen anderer Bäume wächst und Luftwurzeln schlägt, von denen sich einige in die Erde graben, während die anderen den Stamm des Trägerbaumes umschlingen, bis sie ihn ersticken« (Tastevin 1, *Addenda*, S. 1285). Es ist der Pfahl, der das Himmelsgewölbe trägt, und seine Wurzeln sind wie Schleim aus den Nasenlöchern des Betrügers Daïru hervorgegangen. Auch sie sind voller Gewürm (Murphy 1, S. 79, 81, 86). Eine andere Version erzählt, daß die Wurzeln des Apui-Baumes aus den Augen, den Ohren, der Nase und dem After des Betrügers gewachsen sind (Kruse 3, Bd. 47, S. 1000; vgl. auch Strömer, S. 137). Es gibt also eine doppelte Affinität des Apui-Baumes mit den Auswürfen und der Fäulnis; eine ähnliche Konnotation in dem Urubu-Mythos verstärkt sie.

die des Umari-Baums ist, dessen köstlichen Geruch mehrere Amazonas-Mythen bestätigen (Amorim, S. 13, 379), während das Opossum stinkt. Schließlich (immer noch in derselben Version) hat die Frau sexuelle Beziehungen zu ihrem Mann – anders als in den Gé-Versionen –, wohl um zu unterstreichen, wie es ein Choco-Mythos dieser Gruppe tut (M 107), daß ihr Mann »sie ausschließlich als Köchin braucht« (Wassén 1, S. 131). Die pflanzliche Fäulnis geht also mit der normalen (= ehelichen) sexuellen Betätigung der Frau und der normalen (= kindlichen) Keuschheit des Mannes einher, – die tierische Fäulnis mit der anormalen sexuellen Betätigung (= Vergewaltigung) des Mannes und der anormalen (= ehelichen) Keuschheit der Frau.

Ist das Problem der Umkehrung des (männlichen oder weiblichen, vergewaltigenden oder vergewaltigten) Opossums auf diese Weise gelöst, so läßt sich erkennen, was die Personifizierungen des Opossums in den beiden Gesamtheiten, Tupi und Gé, gemeinsam haben. In den Tupi-Mythen ist das Opossum ein männliches Tier, das eine menschliche Frau, die schon Mutter ist, mißbraucht, indem es ihr ein Kind schenkt. In den Gé-Mythen ist das Opossum ein weibliches Tier – keine Mutter (da Jungfrau, wenngleich verheiratet) –, welches die Menschen mißbrauchen, das ihnen die Nahrung schenkt. Die Tupi-Heldin ist eine Mutter, die sich weigert, eine Amme zu sein (sie mißhandelt ihren noch im Mutterleib befindlichen Sohn). Die Gé-Heldin ist eine Amme, die sich weigert, eine Mutter zu werden. Dies gilt für alle Gé-Versionen, außer der der Sherenté (M 93), in der wir gesehen haben, daß sie die semantischen Wertigkeiten von Himmel und Erde umkehrt: die himmlische Frau wird negativ qualifiziert, als Tochter von Kannibalen, unfähig, ihren Gatten zu retten. Gleichzeitig (M 108) geht die Rolle der Schenkerin der Kulturpflanzen (hier des Maniok) auf Menschen über, irdische Frauen also, die zudem bereits Mütter sind und darauf bedacht, ihre Ammenpflicht zu erfüllen. Weil sie fürchten, ihre Säuglinge allzu lange wegen landwirtschaftlicher Arbeiten vernachlässigt zu haben, kehren sie so eilig aus den Gärten nach Hause, daß die Milch aus ihren geschwollenen Brüsten quillt. Die auf die Erde fallenden Tropfen keimen in Form süßer und bitterer Maniokpflanzen (Nim. 7, S. 182).⁸ Letztlich löst sich der in der Gestalt des Opossums ausge-

⁸ Nebenbei sei bemerkt, daß dieser Sherenté-Mythos einen umgekehrten Gang nimmt wie der Bororo-Mythos vom Ursprung der Krankheiten (M 5). In diesem letzteren My-

drückte Widerspruch in einer kurzen Episode des Ursprungsmythos der Apapocuva (M 109) auf: nach dem vorzeitigen Tod ihrer Mutter weiß der »ältere« der Zwillinge nicht, wie er seinen kleinen Bruder ernähren soll, der noch nicht entwöhnt ist. Er fleht das Opossum an, und dieses leckt, bevor es Amme spielt, sorgsam dessen Brust ab, um es von den stinkenden Ausscheidungen zu reinigen. Als Belohnung gibt ihm der Gott die Beuteltasche und verspricht ihm, daß es von nun an ohne Schmerzen gebären werde (Nim. 1, S. 326).⁹ Der Apapocuva-Mythos vollzieht also die Synthese der beiden Merkmale des Opossums, die der Tupinamba-Mythos einerseits und die Gé-Mythen andererseits getrennt darstellten. Dem einen entlehnt das Apapocuva-Opossum den Gestank, den anderen die Ammenfunktion. Aber die Synthese ist nur möglich, weil die scheinbar fehlende Funktion sich in beiden Fällen verschleiert offenbarte: bei den Tupinamba, wo das Opossum ein Mann ist, schwängert es eine Frau (die männliche Art, sie zu ernähren); bei den Gé, wo das Opossum eine Frau ist, beschmutzt es die Männer, die sich von ihr nähren (real, wenn sie sie essen; metaphorisch, wenn sie sie vergewaltigen und sie blutet), indem sie sie in hinfällige Greise oder Kadaver verwandelt.

Ein Karaja-Mythos erlaubt es, den Transformationskreis zu schlie-

thos schwitzt eine Mutter, die ihr Kind aussetzt und sich gierig mit Fischen vollstopft, die Krankheiten aus. In dem Sherenté-Mythos schwitzen Mütter, die sich ihren Kindern nähern und großzügig die Milch spenden, bestimmte Kulturpflanzen aus. Daß es sich hier um Maniok handelt, einschließlich der toxischen Varietäten, wird bedeutsam werden, sobald wir die Gruppe der Mythen vom Ursprung des Giftes konstituiert haben, zu der auch M 5 gehört (vgl. unten, S. 361).

9 Cadogan gibt eine andere Guarani-Lesart (M 109 a), der zufolge der hungrige jüngere der Zwillinge – während sich der ältere damit beschäftigt, den Körper seiner Mutter wiederherzustellen – sich auf die kaum vollendete Brust stürzt und das ganze Werk zerstört (ibid. in der Guarani-Version M 109 b von Borba, S. 65). Entmutigt verwandelt der Ältere seine Mutter in ein Paca (*Coelogenys paca*, Guarani: »jaicha«, aber der Text sagt auch »mbyku«, ein Wort, das bei Montoya mit »Opossum« übersetzt wird). Seit diesem Tag verzögert die Sonne ihren Aufgang jedesmal, wenn ein Paca während der Nacht in eine Falle geraten ist (Cadogan, S. 77 f., 86 f., 197, 202).

In etwas veränderter Form taucht die Episode des Apapocuva-Mythos bei den Mundurucu wieder auf:

M 109 c. Mundurucu: Kindheit von Karusakaibé

Eine ehebrecherische Frau versuchte mit allen Mitteln, sich ihres Bastard-Sohns zu entledigen: sie ließ ihn auf der Erde oder in einem Bach liegen. Sie ging sogar so weit, ihn lebendig zu begraben.

Schließlich nahm ein Opossum ihn auf und diente ihm als Amme. Aus diesem Grunde gebiert das Opossum ohne Schmerzen. (Kruse 3, Bd. 46, S. 920. Vgl. unten M 144 und M 145 und S. 350, Fn. 11).

ßen, denn er zeigt, was geschieht, wenn die »Amme« das männliche Geschlecht auf sich nimmt und aufhört, ein Opossum zu sein, aber die Aufgabe behält, die Kulturpflanzen einzuführen:

M 110. Karaja: Ursprung der Kulturpflanzen

In alten Zeiten konnten die Karaja noch nicht roden. Sie nährten sich von wilden Früchten, Fischen und Wildbret.

Eines Nachts betrachtete die ältere von zwei Schwestern den Abendstern. Sie sagte ihrem Vater, daß sie ihn haben möchte, um mit ihm zu spielen, und er machte sich lustig über sie. Doch am nächsten Tag stieg der Stern herab, trat in die Hütte ein und bat um die Hand der Tochter. Es war ein buckliger, faltiger Greis mit schlohweißen Haaren; sie wollte ihn nicht. Und als er weinte, bekam die jüngere Mitleid und heiratete ihn.

Am nächsten Tag ging der Mann zum Fluß, um mit ihm zu sprechen, und watete im Wasser. Zwischen seinen gespreizten Beinen sammelte er, während das Wasser floß, Maisähren, Manioksprossen und die Körner aller Pflanzen auf, welche die Karaja heute anbauen. Dann ging er in den Wald, um dort einen Garten anzulegen, und verbot seiner Frau, ihm zu folgen. Diese gehorchte nicht und sah ihren Mann in einen Jüngling von großer Schönheit verwandelt, der reich geschmückt und mit Hautbema-lungen bedeckt war. Die Ältere forderte ihn als Gatten, aber er blieb der Jüngeren treu, deren Schwester sich in einen Nachtvogel verwandelte (*Caprimulgus*), der traurig singt. (Baldus 3, S. 19 ff.; 4, S. 87; Bothelho de Magalhães, S. 274 ff.)

Im Vergleich zu der Gé-Gruppe sind einige bemerkenswerte Änderungen zu verzeichnen. Der verwitwete oder mißgestaltete Held, der die Einsamkeit liebt, wird zu einem jungen Mädchen, das Eltern besitzt und mit ihnen spricht. Der Mann verliebt sich sofort in Stern; die Frau verlangt ihn nur als Spielzeug. Die Begegnung findet nicht im Busch statt, sondern in der Hütte. Der Gé-Held heiratet Stern, die seine Brüder mißbrauchen. Die Karaja-Heldin verstößt ihn, aber ihre Schwester heiratet ihn. Die Kulturpflanzen werden entweder objektiv von einer Frau im Wald oder symbolisch von einem Mann im Wasser geschaffen. Vor allem aber verwandelt Stern die heranwachsenden Menschen in Greise, Karaja-Stern verwandelt sich selbst aus einem Greis in einen Jüngling. Seine Doppelpersönlichkeit bewahrt damit die Zweideutigkeit des Opossums. Während jedoch die Gé-Mythen eine wirkliche Situation (die Periodizität des menschlichen Lebens) durch den Trick einer zoologischen Metapher beschwören, beschreibt der Karaja-Mythos eine irreale Situation

(die Verjüngung der Greise), bringt sie aber im wörtlichen Sinn zum Ausdruck.

Als wir das kurze Leben zu untersuchen begannen, stellten wir die Hypothese auf (S. 202 f.), daß in allen unseren Mythen die Fäulnis umgekehrt symmetrisch zu den Kulturpflanzen steht. Der »Beweis durch das Opossum« bestätigt sie ein letztes Mal, denn dies ist die Stellung, die dieses modrige (und verfaulte) Tier innehat. Unge-
 nießbar, außer für die Greise, die nichts von der Verwesung zu fürchten haben, dem Tierreich statt dem Pflanzenreich zugehörig, personifiziert das Opossum in doppelter Weise eine Anti-Agrikultur, die auch eine Prä- und eine Pro-Agrikultur ist. Denn in dieser »verkehrten Welt«, worin der Naturzustand vor der Geburt der Zivilisation bestand, mußten alle künftigen Dinge bereits ihr Gegenstück haben, wenngleich in negativer Gestalt, die so etwas wie das Pfand ihrer Heraufkunft war. Gleichsam als Hohlform der fehlenden Landwirtschaft illustriert das Opossum die zukünftige Form und kann gleichzeitig auch, so wie es die Mythen erzählen, das Instrument sein, dank dem die Menschen sie erwerben. Die Einführung der Landwirtschaft durch das Opossum resultiert also aus der Transformation einer Seinsweise in ihr Gegenteil.¹⁰ Ein logischer Gegensatz projiziert sich in die Zeit in Form einer Beziehung von Ursache und Wirkung. Wer könnte besser diese Funktionen miteinander versöhnen als das Opossum? Seine Natur als Beuteltier vereint antithetische Attribute, die jedoch nur bei ihm komplementär werden. Denn das Opossum ist die beste aller Ammen; und es stinkt.

10 Die Erde der Steppe ist nicht unbebaubar, nur die des Waldes. In dem Karaja-Mythos vom Ursprung des kurzen Lebens aber (M 70) werden die Menschen sterblich, weil sie dem Ruf der Sariema, eines »Steppenvogels«, geantwortet haben. Es sieht ganz so aus, als ob die Gê-Mythen vom Ursprung der Kulturpflanzen (und des kurzen Lebens) zwei Arten von Opossums unterschieden: eine Waldart, deren Gestalt Stern entlehnt, um den Menschen die Existenz des Mais *im Wald* zu offenbaren, unter der Bedingung, daß sie sich dorthin begeben; und eine *Steppenart*, die die jungen Leute unvorsichtigerweise essen, weshalb sie in Greise verwandelt werden, als sie den Wald verlassen, um eine Axt im Dorf zu holen (vgl. M 86, M 90). Die Dualität der Arten verschärft die ursprüngliche Zweideutigkeit, indem sie sie auf die ökologische Ebene transponiert. Eine Art bringt das Leben, das – im gegenwärtigen Zeitpunkt – außerhalb ihrer ist; die andere den Tod, der innerhalb ihrer ist.

Zur Stützung unserer Interpretation der Rolle des Opossums wollen wir darauf hinweisen, daß bei den Populationen von Costa Rica, die zur Talamanca-Sprachgruppe gehören, nur die berufsmäßigen Totengräber das Recht hatten, die Leichname, Aasgeier und Opossums zu berühren (Stone, S. 30, 47).

c) Zweite Erzählung

In mehrerer Hinsicht zeigen die Gé-Mythen vom Ursprung des kurzen Lebens ein beachtenswertes Merkmal: erstens ist ihre Verbreitung besonders dicht; zweitens kommt diese Dichte auch im Inhalt zum Ausdruck. Die Mythen ordnen Themen, denen man überall sonst im dissoziierten Zustand begegnet, zu einem kohärenten System: einerseits Heirat von Stern mit einem Sterblichen und Ursprung der Kulturpflanzen; andererseits Entdeckung des Nahrungsbaums und Ursprung des Todes oder des verkürzten Lebens.

Im Südwesten des Gé-Gebietes kennen die Matakó und die Ashlulay vom Chaco die Geschichte des Nahrungsbaums (M 111); aber er wird beschrieben als ein Baum voller Fische, aus dessen Rinde, die von einem Unvorsichtigen durchstoßen wurde, das Wasser strömt, das die Erde überschwemmt und die Menschheit vernichtet. Was die Geschichte von Stern betrifft, so gibt es sie im Chaco bei den Toba und den Chamacoco (M 112): eine Göttin heiratet aus Mitleid einen häßlichen und verachteten Mann, den die Frauen mit Nasenschleim bespritzen. In der Trockenzeit erzielt die Göttin wundersame Ernten, dann zieht sie sich mit ihrem Mann in den Himmel zurück. Aber der Mann friert dort, denn man verbietet ihm, sich dem Feuer zu nähern, das kannibalisch ist. Oder Stern, die in der Kürbisflasche, in der ihr Mann sie versteckt hatte, entdeckt wird, explodiert unter der Nase der taktlosen Sterblichen und verbrennt sie (Métraux 4, *passim*).

Im Norden des Gé-Gebiets, d. h. in Guayana, wird das Thema von Stern, der Gattin eines Sterblichen, schwächer und kehrt sich um: der Gegensatz zwischen dem Stern und dem Opossum hebt sich auf in der Person der Tochter des Geiers, die dem atmosphärischen statt dem empyreischen Himmel entstammt und in die sich ein Mann verliebt, trotz dem sie bedeckenden Gewürm, ihrem schlechten Geruch und ihrer Schmutzigkeit. Und wie es der Titel »Besuch im Himmel«, unter dem diese Gruppe (M 113) gewöhnlich bekannt ist, anzeigt, bezieht er sich mehr auf die Abenteuer eines Sterblichen im himmlischen Reich als auf die einer Sterblichen auf der Erde. Wir haben bereits einmal darauf angespielt (S. 189) und werden später nochmals darauf zurückkommen (S. 418 f.).

Hingegen kommt der Mythos vom Nahrungsbaum bei den Arawak und den Carib aus Guayana sowie bis hin nach Kolumbien häufig

vor: Einst (M 114) kannten nur der Tapir und der Aguti sein Geheimnis, das sie nicht mit den Menschen teilen wollten. Diese ließen ihnen durch ein Eichhörnchen, eine Ratte oder ein Opossum nachspionieren. Ist der Standort des Baumes einmal bekannt, dann beschließen die Männer, ihn zu fällen. Aus dem Stumpf quillt das Wasser (K. G. 1, S. 33–38; Wassén 1, S. 109 f.), das zur Sintflut wird und die Menschheit vernichtet (Brett, S. 106–110, 127–130; Roth 1, S. 148 f.; Gillin, S. 189; Farabee 3, S. 83 ff.; Wirth 1, S. 259). Die Wapisiana und die Taruma aus Britisch-Guayana erzählen (M 115), daß Duid, der Bruder des Schöpfers, die Menschen mit den Früchten des Lebensbaumes ernährte, diese aber dahinterkamen, wo er seine Vorräte herbekam, und beschlossen, sich selbst zu bedienen. Wütend über diese Widersetzlichkeit, fällte der Schöpfer den Baum, und das Wasser der Sintflut entströmte dem Stumpf (Ogilvie, S. 64–67).

Daß es sich immer noch um einen Mythos vom Ursprung des kurzen Lebens handelt, der mit der Einführung der Kulturpflanzen verbunden ist und zur selben Gruppe gehört wie die Gé-Mythen, geht deutlich aus einer Version hervor, die den Ruf des Steins und den Ruf des Wassers einander gegenüberstellt. Hätten die Menschen nur auf den ersten gehört, dann würden sie ebensolange leben wie der Fels. Sie beschwören die Sintflut herauf, indem sie ihr Ohr den Geistern leihen, welche die Wasser befreien (Brett, S. 106–110).¹¹

Wir werden noch öfter auf diese Mythen zurückkommen. Im Augenblick wollen wir uns darauf beschränken, zwei Hauptzüge zu erkennen. Eine Carib-Version (M 116) präzisiert, daß, nachdem die Menschen die Kulturpflanzen erhalten hatten, der Bunia-Vogel ihnen beibrachte, wie man sie anpflanzt und kocht (Roth 1, S. 147). Dieser Vogel spielt also teilweise die Rolle des Opossums in den Gé-Mythen. Der Bunia-Vogel aber (*Ostinops* sp.) trägt den Namen »Stink-Vogel«, aufgrund des ekelerregenden Geruchs seiner Federn

¹¹ Man hat Brett oft des Phantasierens bezichtigt wegen seiner in Verse gebrachten Transkriptionen. Indes konnte er die Mythen vom Ursprung des kurzen Lebens nicht kennen, die wir oben erwähnt haben. Andere Guayana-Varianten, die das Zeugnis von Brett bestätigen, wurden später bei den Warrau und den Arawak gesammelt: »Die Dorfbewohner waren davon unterrichtet worden, daß um Mitternacht der (stinkende) Hisi-Geist und der (lebende) Kakë-Geist vorüberkommen würden. Man mußte wach bleiben und die Geister bei ihrem Namen nennen. Hisi kam als erster vorbei, doch alle Welt schlief. Gegen Morgen kam Kakë vorbei, und die Leute wachten auf und riefen »Hisi«. Seither sind die Menschen sterblich« (Goeje, S. 116). Die Existenz eines Mythos derselben Gruppe ist auch für Panama bezeugt (Adrian, in: Wassén 4, S. 7).

(l.c., S. 371).¹² Er hat also in der Tat eine »Opossum-Funktion«, kodifiziert in den Termini von Vögeln. Mit seinen Exkrementen soll der Bunia-Vogel die luftigen Wurzeln einer epiphytischen Pflanze erzeugt haben, der Kofa (*Clusia grandifolia*, l.c., S. 231 f., 371). Der Tukuna-Held Epi (M 117), der bereitwillig die Gestalt eines Opossums annimmt (M 95 und Nim. 13, S. 124), sendet von der Höhe eines Baumes einen Urinstrahl, der, erstarrend, eine dornige Liane wird (*Philodendron* sp.)¹³, während sein Bruder durch dasselbe Verfahren eine glatte Varietät erzeugt (ibid., vgl. oben, S. 237, Fn. 7, und unten, M 161).

Die Stämme aus dem Chaco dagegen machen Stern zur Herrin des zerstörerischen Feuers und des schöpferischen Wassers; und sie sehen in dem fischgefüllten Baum den Herrn – wenn man so sagen darf – des zerstörerischen Wassers. Der Baum mit den pflanzlichen Nahrungsmitteln der Guayana-Mythen beherrscht ebenfalls das zerstörerische Wasser.

Es gibt jedoch noch einen Punkt der entsprechenden Gé-Mythen, den wir bisher übergangen haben und auf den aufmerksam gemacht werden muß. In M 87, M 89 (2. Version), M 90, M 91 und M 94 wird auf die Nachbarschaft des ersten Mais und des Wassers besonders eindringlich hingewiesen. Einer badenden Frau wird die Offenbarung zuteil; oder aber es wird erklärt, daß die Körner oder die herabgefallenen Ähren den Fluß füllen. Bei den Gé wie in Guayana wird demnach der Nahrungsbaum mit dem Wasser in Verbindung gebracht: entweder benetzt es seinen Stamm oder es ist in seine Wurzeln eingeschlossen. In verinnerlichter Form ist dieses Wasser zerstörerisch; in exteriorisierter Form ist es, wenn nicht schöpferisch (M 110), so doch Bewahrer der Körner und Ähren.

Diese doppelte Transformation (innerlich → äußerlich; Zerstörung → Bewahrung) des dem Wasser beigemessenen semantischen Werts wird von einem anderen begleitet, welcher die Haltung gegenüber den Kulturpflanzen betrifft. In den Guayana-Mythen wer-

12 Der guayanische Bunia ist identisch mit dem Japu aus Zentral- und Südbrasilien. Es ist ein Vogel aus der Familie der Sperlinge, zu der auch der Japim gehört (*Cassicus cela*), auf dessen unangenehmen Geruch ebenfalls hingewiesen wurde (Ihering, Bg. 36, S. 236).

13 Diese Liane ist der *cipó ambé* oder *cipó guembé*. Die Kayua, welche die Früchte dieses *Philodendrons* sammeln und essen (Watson, S. 28), erzählen, daß Sonne, die zum Opossum betteln kam, nichts von ihm erhalten konnte, »denn es besaß nur den *cipó guaimbé*« (Schaden 1, S. 112).

den diese entweder großzügig von einem nährenden Demiurgen unter die Menschen verteilt oder zum alleinigen Nutzen des Tapirs (oder Agutis), des eifersüchtigen Besitzers des Lebensbaumes, listig entwendet. Zur Sühne (M 116) wird dem Tapir das Wasser entzogen, und man verdammt ihn, es aus einem Sieb zu schöpfen (Roth 1, S. 147; vgl. Akawai, in: Brett, S. 128); die Kulturpflanzen werden ihm entzogen, denn man läßt ihm als einzige Kost nur die gefallenen Früchte des wilden Pflaumenbaumes (ibid.; Amorim, S. 271). Genau umgekehrt ist das Schicksal der Menschen, die nicht mehr wie Säuglinge behandelt werden wollen: sie werden die Kulturpflanzen erhalten, aber vom Wasser vernichtet werden, das allzu reichlich aus den Wurzeln des gefälltten Baumes strömt (Ogilvie, l.c.). Egoismus und Undankbarkeit werden entsprechend bestraft.

Den Gé-Mythen gelingt es, sich genau in der Mitte dieser beiden Gefahren zu halten. Der Mißbrauch der Nahrungspflanzen nimmt hier in der Tat eine andere Form an. Er besteht weder in der Entscheidung der Menschen, die landwirtschaftlichen Arbeiten aktiv auszuführen (M 115), noch in der Entscheidung, die Früchte des Baumes für sich zu behalten (M 114, 116). Die Gé-Texte sind in diesem Punkt äußerst instruktiv. Vom weiblichen Opossum belehrt, der großzügigen und uneigennütigen Herrin des Lebensbaumes (im Unterschied zum Tapir), hätten die Dorfbewohner das Geheimnis des Baumes für sich behalten und sich auch weiterhin des langen Lebens erfreuen können. Weil sich ein Kind hat ertappen lassen, erfahren andere Familien oder andere Dörfer von der Existenz des Baumes. Und seither kann dieser die Bedürfnisse nicht mehr befriedigen: man muß ihn fällen, die Körner verteilen, die allen als Saatgut dienen, und anpflanzen. Und während die Männer diese Arbeit tun, kosten die Jünglinge vom Fleisch des Opossums, wodurch sie dem kurzen Leben (der Zwischenstufe zwischen dem gewaltsamen Tod und dem längeren Leben) den Eingang ermöglichen.

Folglich läßt die Mittlerfunktion des weiblichen Opossums, infolgeder es in der Mitte zwischen dem herrisch nährenden Demiurgen und dem gierigen Tapir der Guayana-Mythen steht, eine Zwischenlösung der philosophischen Probleme aufscheinen, die die Einführung einer Art des landwirtschaftlichen Lebens aufwirft. Diese Lösung besteht auf synchronischer Ebene in der gerechten Aufteilung der Reichtümer unter Völkern, die der Überfluß dazu bringt, sich zu vermehren und zu unterscheiden, sowie auf diachronischer

Ebene in der Periodizität der Feldarbeiten. Gleichzeitig wird das Wasser zum Erhalter des Lebens: es ist weder Schöpfer noch Zerstörer, denn es belebt den Baum nicht von innen und zerstört die Menschen nicht von außen, sondern stagniert am Fuß des Baumes in alle Ewigkeit.

In methodologischer Hinsicht lehrt uns die vorstehende Analyse zweierlei: erstens bestätigt sie einen Punkt, den wir schon einmal hervorgehoben haben, nämlich daß für die strukturelle Analyse die Probleme der Etymologie von den Problemen der Bedeutung getrennt zu halten sind. In keinem Augenblick haben wir uns auf eine archetypische Symbolik des Wassers berufen; wir haben dieses Problem sogar geflissentlich beiseite gelassen. Es genügt uns, wenn wir aufzeigen können, daß, in zwei besonderen mythischen Kontexten, eine Variation des semantischen Wertes des Wassers Funktion anderer Variationen ist und daß im Laufe dieser Transformationen die Regeln einer formalen Isomorphie immer gewahrt werden.

Zweitens können wir eine Antwort auf das Problem geben, daß bei den alten Tupinamba in der Guarani-Version (die in fast allen Tupi-Stämmen Brasiliens bezeugt ist) der Mythos vom Ursprung des Feuers fehlt, eines Feuers, das dem Geier von einem sich tot stellenden und verwesenden Demiurgen gestohlen wird. Wir haben bei den Gé zwei genau parallel laufende mythische Reihen aufgedeckt, die dem Übergang von der Natur zur Kultur Rechnung tragen. Im einen Fall beginnt die Kultur damit, daß dem Jaguar das Feuer geraubt wird; im anderen Fall mit der Einführung der Kulturpflanzen. Überall aber wird der Ursprung des kurzen Lebens mit dem Anbruch des zivilisatorischen Lebens verknüpft, das dort, wo vom Ursprung des Feuers die Rede ist, mehr als Kultur begriffen wird (Eroberung der »Güter des Jaguars«; M 8: Küchenfeuer, Pfeil und Bogen, Baumwollgarn), und mehr als Gesellschaft, wenn es sich um die Kulturpflanzen handelt (M 90: Vermehrung der Völker, Herausbildung verschiedener Sprachen und Bräuche). Schließlich wird, je nach den Gruppen, das Auftauchen des kurzen Lebens entweder mit dem Ursprung des Feuers und der Kultur (Apinayé) oder mit dem der Kulturpflanzen und der Gesellschaft (andere Gé) verknüpft; in Guayana und im Chaco schließlich wird es mit dem Ursprung des Feuers und der (Zerstörung der) Gesellschaft verbunden.

Indem wir uns hier nur an die Gé und Tupi halten, liegt es auf der Hand, daß bei den Apinayé der Ursprung des kurzen Lebens (»Ruf

des faulen Holzes«) eine Funktion des Ursprungs des Feuers (M.9) ist, während bei den anderen Gé der Ursprung des kurzen Lebens («Ruf des Opossums«, eines fauligen Tiers) eine Funktion des Ursprungs der Kulturpflanzen ist. So kommen wir zu folgender Hypothese: da das Thema der Fäulnis (Kadaver-Gott) bei den Guarani und den heutigen Tupi als eine Funktion des Mythos vom Ursprung des Feuers existiert, könnte es dann nicht sein, daß das Fehlen eines ähnlichen Mythos bei den alten Tupinamba zu erklären ist durch eine Übertragung des Themas der Fäulnis auf den Mythos vom Ursprung der Kulturpflanzen? Nach Thevet (M 118; Métraux 7) schrieben die Tupinamba diesen Ursprung einem Wunderkind zu, das man nur zu schlagen brauchte, damit die nährenden Pflanzen aus seinem Leib fielen: ein wenn nicht totes, so doch »abgestorbenes« und von Schlägen »verfaultes« Kind. Eine Amazonas-Legende von Tupi-Herkunft erzählt, daß der erste Maniok auf dem Grab eines kleinen Kindes wuchs, das eine Jungfrau geboren hatte (Couto de Magalhães, S. 167).¹⁴ Es scheint also wirklich, als hätten sich die Tupinamba von den Guarani und der Mehrzahl der anderen Tupi auf die gleiche Weise unterschieden, wie sich die anderen Gé von den Apinayé unterscheiden, d. h. indem sie das Problem des kurzen Lebens in eine mehr soziologische denn kulturelle Perspektive stellen.

d) Schlußarie: das Feuer und das Wasser

Zu wiederholten Malen haben wir mehr oder minder ausdrücklich angenommen, daß das südamerikanische mythische Denken zwei Arten von Wasser unterscheidet: ein schöpferisches Wasser himmlischen Ursprungs und ein zerstörerisches Wasser irdischen Ursprungs. Ebenso könnte es zwei Arten von Feuer geben: ein himmlisches und zerstörerisches, und ein irdisches und schöpferisches: das Küchenfeuer. Wir werden bald sehen, daß die Dinge komplexer sind. Doch zuvor gilt es, den Sinn des Hauptgegensatzes, den zwischen Wasser und Feuer, tiefer zu ergründen.

Kehren wir zu diesem Zweck zum Referenzmythos zurück, der, wie

¹⁴ Das Schema ist im tropischen Amerika bezeugt: bei den Kaingang (Opfer, dessen durch die Pflanzungen geschleifter Kadaver dem Mais zur Entstehung verhilft; Borba, S. 23); in Guayana (Kulturpflanzen, die von einer alten Frau ausgeschwitz, ausgeschieden oder erzeugt werden); bei den Bororo und den Paressi (Kulturpflanzen, die aus der Asche von jungen Leuten, ob inzestuös oder nicht, entstanden sind, die auf einem Scheiterhaufen ums Leben kommen).

wir gezeigt haben (S. 183 ff.), ein Mythos vom Ursprung des Feuers im Gewand eines Mythos vom Ursprung des Wassers ist, und stellen wir ihn wieder in die Reihe der Gé-Mythen vom Ursprung des Feuers (M 7–M 12). Obwohl die Bororo aufgrund ihrer matrilinearen und matrilokalen Gesellschaftsstruktur den patrilinearen und patrilokalen Sherenté radikaler gegenüberstehen als irgendeinem anderen Gé-Stamm (und vielleicht gerade aus diesem Grund), läßt sich eine bemerkenswerte Symmetrie zwischen den Mythen dieser beiden Gruppen beobachten, deren Held jeweils ein Nestausheber ist (M 1 bzw. M 12).

Erstens, und nur in der Gesamtheit M 1 bis M 12, behandeln diese Mythen gleichzeitig Wasser und Feuer. Der Bororo-Mythos läßt das Wasser entstehen, um das Feuer zu zerstören oder, genauer, um den Helden zum Herrn des Feuers zu machen. Der Sherenté-Mythos behauptet, daß er sich, um Herr des Feuers zu werden, zum Herrn des Wassers aufwerfen mußte: indem er es vernichtete, so könnte man sagen, da er es ganz austrinkt. Wir erinnern uns, daß der Held, nachdem er vom Jaguar aufgelesen worden ist, über heftigen Durst klagt, den er nur dadurch löschen kann, daß er den Bach austrocknet, dessen Besitzer das Krokodil (*Caiman niger*) ist, ohne diesem auch nur einen Tropfen übrig zu lassen. Dieses Ereignis klärt sich dank einem Kayua-Mythos (M 62) auf, in dem es heißt, daß das Krokodil der Herr des Wassers ist und die Aufgabe hat, das Austrocknen der Erde zu verhindern: »Jacaré é capitão de agua, para não secar todo o mundo« (Schaden 1, S. 113).¹⁵

Zweitens ist der Held in beiden Mythen ein Betrüger, wenn zwar nicht immer zu Anfang (wo der Gegensatz mehr zwischen den Kayapo- und Sherenté-Versionen besteht: herabgeworfene Eier, die sich in Steine verwandeln, und herabgeworfene Steine, die sich in Eier verwandeln), so doch am Schluß: der Bororo-Vogelnestausheber täuscht lange Zeit die Seinen, indem er sich in Gestalt einer Eidechse versteckt: sein Sherenté-Homologon täuscht sie ebenfalls, indem er behauptet, das gekochte Fleisch des Jaguars sei lediglich

15 In bezug auf das Paar Jaguar-Krokodil (Herr des Feuers, Herr des Wassers) ist daran zu erinnern, daß die Tupinologen den Tupi-Namen des Jaguars, *iagua*, mit dem Wort *jacaré* verglichen haben, das das Krokodil bezeichnet und zerlegt werden könnte in *iagua-ré*, »die andere Art von Jaguar«. Wir wissen nicht, was diese Etymologie für die Philologen wert ist. Aber es ist interessant festzustellen, daß sie sofort wieder beiseitegeschoben wurde, aus dem einzigen Grund, daß es keine denkbare Äquivalenz zwischen den beiden Arten gebe (Chermont de Miranda, S. 73 f.).

der Sonne ausgesetzt gewesen. In beiden Fällen handelt er voll ungerechtfertigten Mißtrauens.

Diese Übertreibung entspricht einem anderen Charakteristikum, das beiden Mythen eigentümlich ist. Es geht nicht, wie in der Apinayé-Version, um ein menschliches Leben, dessen Dauer in Zukunft *bemessen* ist, sondern um den Tod, dem die Auferstehung folgt. Das Motiv kommt in dem Bororo-Mythos zweimal vor, in dem sich der Held bei einem »Tanz der Ahnen« verrät und dann unverseht von seiner Expedition ins Reich der Seelen gelangt. Der Sherenté-Mythos gibt zu verstehen, daß die Tatsache, daß sich der Held lange vor den Seinen verbirgt, bedeutet, daß er tot ist. In der Tat tritt er nur bei den Aikman-Bestattungsriten wieder in Erscheinung, die zu Ehren von berühmten Verstorbenen gefeiert werden (vgl. oben, S. 106). Auch bei flüchtiger Betrachtung der Texte könnte man also sagen, daß der zaghafte Held den Menschen ein *bemessenes* Leben verschafft, während der unverfrorene Held ihnen die Auferstehung verspricht. Dieser Gegensatz zwischen verlängertem und verkürztem Leben einerseits, Tod und Auferstehung andererseits scheint demjenigen isomorph zu sein, den wir zwischen Mythen entdecken, die entweder nur Mythen vom Ursprung der Küche (= Feuer) oder der Kulturpflanzen (= Wasser) oder aber beides sind: Mythen vom Ursprung des Feuers und des Wassers.

Beginnen wir, mit Hilfe eines Lemmas zu begründen, daß es im Eingeborenendenken eine Relation

$$\text{Feuer} = \text{Wasser}(-1)$$

gibt.

Einer der weitverbreitetsten südamerikanischen Mythen, der auch bei den Gé bezeugt ist, hat einen Streit zum Thema, den, seiens die mythischen Zwillinge Sonne und Mond, sei der Ameisenbär und der Jaguar wegen ihrer jeweiligen Ernährungsweise miteinander haben. Je nach den Versionen besteht die Nahrung in reifen Früchten und unreifen Früchten bzw. in Fleisch (roher Nahrung) und Ameisen (fauler Nahrung; vgl. M 89 und M 54 aufgrund der Transformation: Opossum → Ameise; siehe oben, S. 228), in tierischer Nahrung und in pflanzlicher Nahrung etc.:

(Sonne : Mond, Ameisenbär : Jaguar) :: (verfault : roh, reif : unreif, pflanzlich : tierisch ...)

Bis auf diesen Unterschied könnte man den großen Ameisenbär und den Jaguar für austauschbar erklären. In der brasilianischen Folklore gibt es zahlreiche Erzählungen, welche die beiden mächtigsten Tiere des »sertão« gleichbedeutend nebeneinanderstellen: den einen wegen des Bisses seiner Fangzähne, den anderen wegen der Kraft seiner Hinterbeine. So erzählt man sich, daß in der Steppe der Jaguar unfehlbar über den Ameisenbär siegt, daß es im Wald dagegen umgekehrt ist: der Ameisenbär richtet sich auf, indem er sich mit seinem Schwanz auf einen Baumstumpf stützt und den Jaguar in seinen Armen erdrückt.

Jedes Tier beteuert also, daß es die »stärkste« Nahrung verzehrt, und um diesen Streit zu entscheiden, beschließen sie, mit geschlossenen Augen zu scheißen und dann ihren Kot zu vergleichen. Der Ameisenbär behauptet, es falle ihm schwer, der Aufforderung nachzukommen, und er benutzt die Frist, heimlich seinen Kot gegen den des Jaguars zu vertauschen. Es folgt ein Streit, in dessen Verlauf der Ameisenbär dem Jaguar die Augen auskratzt. Oder man erzählt sich zuweilen die folgende Geschichte:

M 119. Kayua: die Augen des Jaguars

Der Jaguar erfährt von der Grille, daß die Kröte und der Hase ihm das Feuer gestohlen haben, als er auf der Jagd war, und es auf die andere Seite des Flusses geschafft haben. Der Jaguar weint; ein Ameisenbär taucht auf, dem der Jaguar einen Kot-Wettkampf vorschlägt. Doch der Ameisenbär vertauscht den Kot; er eignet sich die Exkremeute an, die rohes Fleisch enthalten, und redet dem Jaguar ein, die seinen beständen nur aus Ameisen.

Um sich schadlos zu halten, fordert nun der Jaguar den Ameisenbär auf, mit ihren herausgenommenen Augen zu jonglieren: die des Ameisenbärs fallen in die Augenhöhlen zurück, die des Jaguars bleiben an einem Baum hängen. Und so ist er blind.

Auf Bitten des Ameisenbärs macht der Macuco-Vogel dem Jaguar neue Augen aus Wasser, mit denen er in der Dunkelheit sehen kann.

Seither geht der Jaguar nur des Nachts aus; er hat das Feuer verloren, und er frißt sein Fleisch roh. Niemals greift er den Macuco an [Apapocuva-Version: den Inhambu, ebenfalls ein Hühnervogel]. (Schaden 1, S. 110 f. und 121 f.)

Diese Version ist besonders aufschlußreich, weil sie die Rivalität zwischen Jaguar und Ameisenbär mit dem Thema des Jaguars als

Herrn des Feuers verbindet, das seit Beginn dieser Arbeit unseren Untersuchungen als Leitfaden dient. Dem Informanten von Schaden zufolge ist das Band noch stärker, als es unmittelbar scheint, da der Jaguar, falls er das von den Tieren geraubte Feuer zurückerobert hätte, es dazu benutzt haben würde, die Erde anzuzünden. Daß der Jaguar seine ursprünglichen Augen verloren hat (»in denen der Widerschein des Feuers glühte«, M 7), bewahrt die Menschheit endgültig vor dieser Gefahr; von nun an sind selbst die Augen des Jaguars »pura agua«, nichts als Wasser . . .

Wie also läßt sich die Verbindung zwischen dem Spiel mit den Exkrementen und dem Spiel mit den Augen interpretieren? Wir sagten, daß vorbehaltlich ihrer antithetischen Ernährungsweisen Jaguar und Ameisenbär austauschbar sind. Unter dem Gesichtspunkt der Austauschbarkeit aber stehen die Exkremente und die Augen in, wie man sagen könnte, anatomischer Antithese: die Exkremente bilden einen in hohem Maße austauschbaren Teil des Körpers, da sie nur dazu da sind, um ihn zu verlassen, während die Augen unersetzbar sind. Der Mythos setzt also gleichzeitig:

- a) Feuer = Wasser (⁻¹)
- b) Jaguar = Ameisenbär (⁻¹)
- c) Exkremente = Augen (⁻¹)

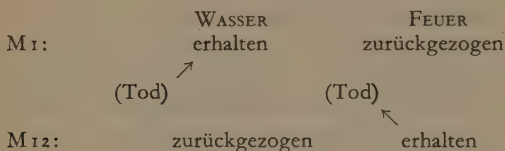
Wenn die Exkremente auswechselbar sind, nicht aber die Augen, so folgt daraus, daß der Austausch der Augen (im Unterschied zum Austausch der Exkremente) nicht in einem Wechsel des Eigentümers bestehen kann, da die Körperteile identisch bleiben, sondern nur in einem Wechsel der Körperteile, während der Eigentümer identisch bleibt. Anders gesagt: im einen Fall tauschen der Jaguar und der Ameisenbär ihre Exkremente aus; im anderen Fall tauscht der Jaguar mit sich selber seine eigenen Augen aus: er verliert seine Feueraugen, die seiner Natur als Herr des Feuers entsprachen; und da er das Feuer verloren hat, ersetzt er sie durch Augen aus Wasser, dem Gegenteil des Feuers.

Daß in anderen Versionen desselben Mythos die künstlichen Augen des Jaguars aus Harz und nicht aus Wasser bestehen, führt nur zur Weiterentwicklung der Gleichung von S. 249:

:: (... pflanzlich : tierisch; Wasser : Feuer).

Wir finden also mit Hilfe dieses Lemmas die Umkehrung von Feuer und Wasser wieder, die uns den Gegensatz zwischen dem Bororo-

Mythos (M 1) und dem Sherenté-Mythos (M 12) zu charakterisieren schien: der eine vernichtet das Feuer und schafft das Wasser; der andere vernichtet das Wasser und schafft das Feuer. Dennoch sind diese beiden Wasser nicht gleichartig: himmlisch, unheilvoll und veräußerlicht (Sturm) in M 1; irdisch, wohltuend und verinnerlicht (Trinkwasser) in M 12. Schließlich wird in den beiden Strukturen der Tod nicht auf dieselbe Weise eingeführt:



Anders gesagt, der Tod des Bororo-Helden ist die *Bedingung* für das erhaltene Wasser; und das erhaltene Feuer hat den Tod des Sherenté-Helden zur *Folge*.

Wir haben schon einmal darauf hingewiesen, daß die Bororo und die Sherenté durch ihre gesellschaftliche Organisation einander entgegenstehen. Doch um diese Umkehrung ihrer Mythen vom Ursprung des Feuers und des Wassers zu erklären, muß man sich eher an andere Aspekte der Kultur dieser beiden Gruppen halten. Im Unterschied zu den Gé-Stämmen lebten die Bororo nicht ausschließlich auf der Hochebene oder in den sie durchschneidenden Tälern. Sie waren hauptsächlich an ihren östlichen Rändern und ihrem Fuße ansässig, in den Tiefebene, die sich nach Südwesten senken und bald in den Wassern eines der größten Moore der Welt verschwinden: dem Pantanal. Daraus folgt, daß ihre Lebensweise halb irdisch und halb aquatisch geblieben ist. Das Wasser ist ihnen ein vertrautes Element, und sie glauben sogar, sich mehrere Stunden lang untergetaucht darin aufhalten zu können, um Fische zu fangen, wenn sie bestimmte Blätter kauen (von den Steinen 2, S. 482). Diese Lebensweise geht mit religiösen Anschauungen einher, in denen das Wasser ebenfalls einen großen Raum einnimmt. Die Bororo praktizieren die doppelte Bestattung. Eine erste Beerdigung findet auf dem Dorfplatz statt, und die Eltern begießen den Leichnam mehrere Monate lang, um die Verwesung zu beschleunigen. Wenn diese weit genug vorangeschritten ist, wird das Grab geöffnet und das Gerippe so lange gewaschen, bis kein Fleisch mehr daran ist. Die

Knochen werden rot angemalt, mit Federmosaiken beklebt, in einen Korb gelegt und feierlich auf den Grund eines Flusses oder Sees versenkt, den »Aufenthalt der Seelen«. Wasser und Tod werden also vom Eingeborenendenken stets miteinander verbunden. Um das eine zu erhalten, muß man den anderen erleiden. Genau das bestätigt auf seine Weise der Bororo-Mythos vom Vogelnestausheber.

Die Sherenté, Bewohner des Tals des Rio Tocantins, scheinen den Gefahren der Dürre nicht besonders stark ausgesetzt zu sein. Dennoch verfolgt sie die Furcht davor in einem Maße wie nirgends sonst. Ihre Hauptsorge ist, daß die verärgerte Sonne die Erde austrocknen und verzehren könnte. Um das Gestirn zu besänftigen, unterzogen sich früher die erwachsenen Männer einem großen Fasten, das sich über mehrere Wochen hinzog und mit einem komplizierten Ritual endete, auf dessen Einzelheiten wir noch zurückkommen (S. 373 ff.).

Behalten wir hier nur im Auge, daß für das Sherenté-Denken die Menschheit unter der Drohung eines Weltbrandes lebt. Diesem Glauben an ein Feuer, das die Hauptursache des Todes ist, entspricht ein Mythos, der, wie wir sahen, bestätigt, daß man durch den Tod hindurch muß, um das Feuer zu erlangen.

Nur wenn wir all diese ökologischen und religiösen Fakten berücksichtigen, können wir die Umkehrung der Bororo- und Sherenté-Mythen verstehen. Die Bororo leben (und denken vor allem) unter dem Zeichen des Wassers; für sie konnotiert es den Tod, und viele ihrer Mythen – welche die Kulturpflanzen oder andere Kulturgüter aus der Asche des zuweilen freiwillig auf einem Holzstoß sterbenden Helden entstehen lassen (vgl. z. B. M 20, M 27; und Colb. 3, S. 199, 213) – bezeugen, daß es für sie eine Verbindung zwischen Feuer und Leben gibt. Bei den Sherenté ist es umgekehrt: sie denken in Termini der Trockenheit, d. h. des negatiuierten Wassers. In ihren Mythen konnotiert das Feuer stärker als irgendwo anders den Tod, und sie stellen ihm ein Wasser entgegen, das nicht tödlich ist (in den Riten des großen Fastens wird das modrige Wasser den Teilnehmern nur zu dem Zweck angeboten, daß sie es ausschlagen), sondern belebend. Und dennoch genügt alles Wasser der Welt kaum, um einen Verdurstenden zu erfrischen.

Zur Stützung dieses Gegensatzes mag noch angemerkt werden, daß die Bororo, so wie ihre Bakairi-Nachbarn, auch einen Mythos vom

zerstörerischen Feuer besitzen; doch auf bezeichnende Weise erscheint dieses in abgeleiteter Form als eine Folge des Verlusts des Wassers; und seine Gefahr wird mühelos beseitigt:

M 120. Bororo: das zerstörerische Feuer

Einst wohnten Sonne und Mond auf der Erde. Eines Tages, als sie durstig waren, besuchten sie die Wasservögel, die das Wasser in großen schweren Krügen bewahrten.

Sonne hörte nicht auf die Vögel und wollte einen Krug an die Lippen heben. Aber sie läßt ihn fallen, er zerbricht, und das Wasser verströmt. Die Vögel sind verärgert, Sonne und Mond fliehen, die Vögel holen sie in der Hütte ein, in der sie Zuflucht gesucht haben.

Nun ist die Sonne zu heiß geworden. In ihrer Gegenwart wird es den Vögeln unbehaglich, und sie bewegen ihre geflochtenen Fächer, mit denen sie einen so starken Wind erzeugen, daß Sonne und Mond in die Höhe gehoben werden und bis in den Himmel aufsteigen, von dem sie nicht mehr herunterkommen. (Colb. 3, S. 237 f.; Bakairi-Version (M 120a) in: von den Steinen 2, S. 482 f.).

Andere Mythen über Sonne und Mond zeigen, wie diese das Feuer durch das Wasser zerstören: entweder (M 121), indem sie auf das Feuer der Fischottern urinieren (Colb. 3, S. 233), oder (M 122), indem sie das Feuer der Menschen überschwemmen (ibid., S. 231). Folglich behauptet sich auch hier das Primat des Wassers über das Feuer.¹⁶

16 Eine ganze Reihe von Bororo-Mythen über den Ursprung des Feuers läßt das Feuer also durch den Regen auslöschen (M 1), durch das umgekehrte Wasser (M 122), durch den Urin (M 121). In der Gruppe über den Ursprung der Kulturpflanzen läßt der Sherenté-Mythos (M 108) den Maniok aus den Milchtropfen keimen, welche die Mütter verlieren. Das ergibt die Transformation:

$$(Serie\ Feuer) \left[\text{Urin} \rightarrow \text{Feuer} (-) \right] \longrightarrow (Serie\ Pflanzen) \left[\text{Milch} \rightarrow \text{Pflanzen} (+) \right]$$

Es ist interessant festzustellen, daß ein mexikanischer Mythos aus der Nayarit-Region (M 123) die umgekehrte Transformation liefert und es ermöglicht, ausgehend vom zweiten Terminus zum ersten zurückzukehren: nachdem der Leguan das Feuer in den Himmel mitgenommen hat, scheitern der Rabe und der Kolibri bei dem Versuch, es wiederzuholen. Dem Opossum gelingt es, indem es so tut, als wolle es sich nur daran wärmen (Rückkehr zu M 56 mittels der Transformation: Opossum \rightarrow Prea). Doch läßt es das Feuer fallen, und die Welt gerät in Brand. Der Erde jedoch gelingt es, das Feuer mit ihrer Milch zu löschen (Preuss 2, Bd. I, S. 169–181).

Wir haben bereits darauf hingewiesen (S. 185, Fn. 3), daß die Cuna aus Panama, so wie die Bororo, den Ursprung des Feuers in den Ursprung des Wassers verkehren, ob es sich nun um den Regen handelt, der alle Herdstellen außer einer auslöscht (vgl. M 1, M 61), oder um den Urin, der eine einzige Herdstelle auslöscht (vgl. M 121, M 61).

Es genügt nicht, wenn man sagt, daß für die Bororo das Wasser die Endursache des Todes ist, während für die Sherenté das Feuer seine wirkende Ursache ist. Dieser Unterschied geht mit einem anderen einher, der in der zu den Mythen vom Ursprung der Kulturpflanzen parallelen Reihe zutage tritt. Die Sherenté trennen diesen Ursprung vollkommen von dem des Feuers. Entgegen den anderen Gé fügen sie die Mythen von den Kulturpflanzen in den kosmogonischen Zyklus der irdischen Abenteuer der beiden Kultur-Heroen, Sonne und Mond, ein (M 108). Umgekehrt machen die Bororo den Ursprung der Kulturpflanzen zum Thema von mehr legendären denn mythischen Erzählungen. Für sie geht es weniger darum, den Ursprung der Landwirtschaft als zivilisatorischer Kunst zu erklären, als vielmehr darum, zu legitimieren, daß unterschiedliche Clans diese oder jene Pflanze und sogar diese oder jene Varietät als Eponym besitzen. Diese Privilegien gehen auf das Opfer von Clan-Helden zurück, die freiwillig den Scheiterhaufen bestiegen haben (zerstörerisches Feuer \neq Küchenfeuer). In jeder Hinsicht nimmt also die Bororo- wie die Sherenté-Mythologie bezüglich des Übergangs von der Natur zur Kultur extreme Positionen ein, während sich die Mythologie der übrigen Gé in der Mittelzone entfaltet. Bororo und Sherenté verbinden Feuer und Wasser, geben ihnen aber entgegengesetzte Funktionen: Wasser > Feuer/Feuer > Wasser; veräußerlichtes Wasser/verinnerlichtes Wasser; himmlisches und unheilvolles Wasser/irdisches und wohltuendes Wasser; Küchenherd/Scheiterhaufen etc.; und die großen Ereignisse, auf die sich die einen wie die anderen beziehen, werden bald auf soziologischer und legendärer Ebene, bald auf kosmologischer und mythischer Ebene angesiedelt. Schließlich legen die Bororo wie die Sherenté den Akzent auf die Auferstehung und nicht auf das verkürzte Leben.

Wie wir es schon andernorts sahen, trennen die anderen Gé den Ursprung der (mit dem Feuer verbundenen) Küche von dem der (mit dem Wasser verbundenen) Kulturpflanzen: beide Themen werden auf die gleiche Weise und unabhängig voneinander behandelt, statt ein asymmetrisches Paar innerhalb ein und derselben mythischen Reihe zu bilden. Zudem verknüpfen sie die Kulturpflanzen mit dem Verfaulten und nicht mit dem Verbrannten wie die Bororo oder mit dem Frischen wie die Sherenté.

All diese Beziehungen lassen sich durch ein Diagramm veranschaulichen (Abb. 8).

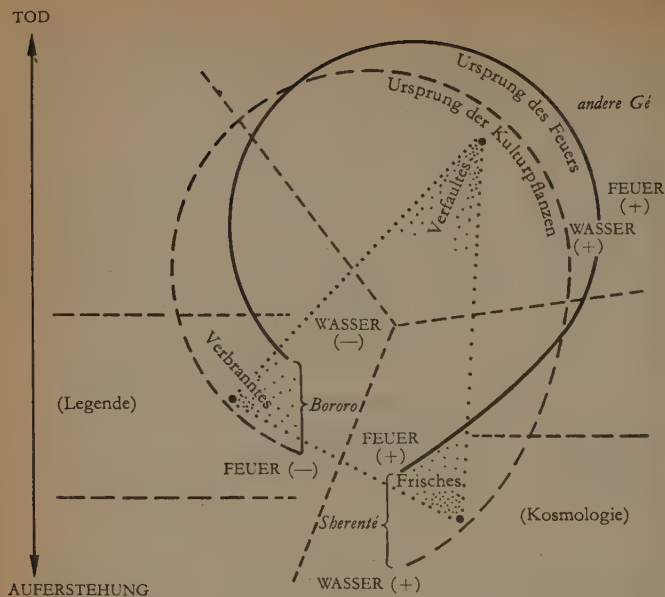


Abb. 8 – Integration der Bororo- und Gé-Mythen vom Ursprung des Feuers oder der Kulturpflanzen

Vierter Teil

Die wohltemperierte Astronomie

I. Dreistimmige Inventionen

II. Doppelter Spiegelkanon

III. Toccata und Fuge

a) Die Plejaden

b) Der Regenbogen

IV. Chromatisches Stück

I

Dreistimmige Inventionen

Gerüst wollen wir eine Gesamtheit von Merkmalen nennen, die in zwei oder mehreren Mythen invariant bleiben; *Code* das System der Funktionen, die jeder Mythos diesen Merkmalen zuschreibt; *Botschaft* den Inhalt eines bestimmten Mythos. Wenn wir nun die Betrachtungen wieder aufnehmen, mit denen unser dritter Teil endete, können wir die Beziehung zwischen dem Bororo-Mythos (M_1) und dem Sherenté-Mythos (M_{12}) näher angeben, indem wir sagen, daß beim Übergang vom einen Mythos zum anderen das *Gerüst* erhalten bleibt, der *Code* sich verändert und die *Botschaft* sich umkehrt.

Die Ergebnisse dieser Analyse wären endgültig validiert, wenn es möglich wäre, zu derselben Gegensatzstruktur mittels eines regressiven Schritts zu gelangen, der gewissermaßen ein Beweis *a contrario* wäre. Das damit gestellte Problem läßt sich wie folgt formulieren:

Zwei Mythen, die wir M_x und M_y nennen wollen, stehen in einer Transformationsbeziehung zueinander:

$$\begin{array}{c} M_x \longrightarrow M_y \\ (f) \end{array}$$

Angenommen $M_y = f M_x$, gibt es dann einen Mythos $M_z = f M_y$, von dem man zeigen könnte, daß er M_x mittels einer Transformation restituiert, die derjenigen umgekehrt symmetrisch ist, die M_y aus M_x produzierte?

Anders gesagt: wir haben im Vorstehenden festgestellt, daß ein Sherenté-Mythos vom Ursprung des Feuers (M_y) die Transformation eines Bororo-Mythos vom Ursprung des Wassers (M_x) ist. Können wir nun bei den Sherenté einen Mythos (M_z) vom Ursprung des Wassers finden, der auf den Bororo-Mythos zurückführt, von dem wir ausgegangen waren, und zugleich die Isomorphie verifiziert:

$$\left[\begin{array}{c} M_z \longrightarrow M_x \\ (f) \end{array} \right] \approx \left[\begin{array}{c} M_x \longrightarrow M_y \\ (f) \end{array} \right]?$$

Einen solchen Mythos gibt es bei den Sherenté:

M 124. Sherenté: Geschichte von Asaré

Es war einmal ein Indianer, verheiratet und Vater mehrerer Söhne, die erwachsen waren, außer dem letztgeborenen namens Asaré. Eines Tages, als dieser Indianer auf der Jagd war, schickten die Brüder den Jüngsten ihre Mutter holen, damit sie ins Männerhaus käme, um ihnen, wie sie sagten, die Haare zu schneiden und zu färben. Und dort vergewaltigten sie sie einer nach dem anderen.

Von Asaré verraten, erhalten die Schuldigen von ihrem Vater eine harte Strafe. Aus Rache zünden sie die Hütte an. Die Eltern verwandeln sich in eine Sperberart, die gern im Rauch der Herdfeuer fliegt, und es gelingt ihnen, durch die Dachöffnung zu entkommen . . .

Von nun an allein auf der Welt, beschließen die Söhne, weit fortzugehen. Während der Reise leidet Asaré Durst, den das Wasser der von seinen Brüdern aufgebrochenen Tucum-Nuß (*Astrocaryum tucuma*) nicht zu löschen vermag. Einer der Brüder beginnt nun, mit seinem Speer in die Erde zu stechen, und es strömt so viel Wasser heraus, daß Asaré trotz den Ermunterungen seiner Brüder nicht alles trinken kann. Das Wasser breitet sich zu einer großen Lache aus; nach und nach bildet es den Ozean.

Inzwischen erinnert sich Asaré daran, daß er auf dem anderen Ufer einen kostbaren Pfeil hat liegen lassen. Er durchquert schwimmend das Wasser, holt seinen Pfeil und kehrt auf dieselbe Weise zurück. In der Mitte des Flusses findet er sich einem Krokodil gegenüber, das von einer Vielzahl von Eidechsen geboren worden war, die er selbst während der Reise getötet und die das steigende Wasser mitgeschwemmt hat. Asaré bittet das Krokodil, ihn zum anderen Ufer zu geleiten, und als dieses sich weigert, beschimpft er es und macht sich über seine häßliche Nase lustig. Das Krokodil jagt ihm nach. Unterdessen entdecken die Brüder den abtreibenden Pfeil. Sie schließen daraus, daß ihr Jüngster ertrunken ist, und machen sich wieder auf den Weg.

Asaré erreicht das Ufer, dicht hinter ihm sein Verfolger. Er flüchtet in den Wald und sieht Spechte, die damit beschäftigt sind, die Rinde der Bäume aufzuhacken, um die darin befindlichen Insekten zu verspeisen. Auf seine Bitte hin verstecken die Vögel ihn unter einem Rindenhaufen und locken das Krokodil auf eine falsche Fährte. Als die Gefahr vorüber ist, nimmt Asaré seinen Weg wieder auf, überquert einen zweiten Fluß, wo er ein anderes Krokodil trifft – mit den gleichen Folgen. Er entwischt ihm dank den Rebhühnern, die gerade Erdnüsse (*Arachis hypogea*) aus der Erde graben und ihn unter dem Stroh verstecken. Das gleiche wiederholt sich bei der Überquerung eines dritten Flusses, doch diesmal verbirgt sich Asaré unter den Schalen von Jatoba-Schoten, die einige Affen gerade fressen. Von Natur aus geschwätzig, verrät einer der Affen beinahe das Ver-

steck; ein Gefährte bringt ihn zum Schweigen, indem er ihm auf die Lippen schlägt.

Schließlich kommt Asaré bei seinem Onkel Stinktief an, der standhaft das Krokodil erwartet und es mit seiner ekelerregenden Flüssigkeit übergießt. Das Krokodil erstickt. Stinktief ruft die kleinen Inhambus (*Tinamus* sp.) zusammen, die den Kadaver zum Fluß schleppen und hineinwerfen. Asaré läßt sich bei seinem Onkel nieder.¹

Als der Ozean sich gebildet hatte, wollten die Brüder von Asaré sofort darin baden. Und noch heute, gegen Ende der Regenzeit, hört man von Westen her den Lärm, den sie machen, wenn sie sich im Wasser tummeln. Kurz darauf sieht man sie am Himmel erscheinen, ganz sauber und frisch, in Form der sieben Sterne Sururú, der Plejaden. (Nim. 7, S. 185 f.)

Dieser Mythos wird uns lange beschäftigen. Beginnen wir, wie angekündigt, aufzuzeigen, daß er, um den Preis einer gewissen Anzahl von Transformationen, die bald die Botschaft, bald den Code berühren, den Bororo-Mythos (M 1) vom Vogelnestausheber restituiert.

Die Ausgangssituation ist die gleiche: Vergewaltigung einer Mutter durch ihren Sohn (oder ihre Söhne). Immerhin sind zwei Abweichungen zu verzeichnen: in dem Bororo-Mythos wird die Mutter im Wald vergewaltigt, wo sie eine den Frauen vorbehaltene Aufgabe erfüllt. Hier dagegen befindet sich der Vater im Wald, wo er sich der Jagd widmet, einer männlichen Tätigkeit; und die Vergewaltigung geschieht nicht ganz allgemein im Dorf, sondern im Männerhaus, das die Frauen normalerweise nicht betreten dürfen. Zweitens betonte M 1 die Jugend des schuldigen Sohnes (er ist noch nicht initiiert), während M 124 die Schuldigen als initiierte Erwachsene beschreibt, die im Männerhaus wohnen müssen (vgl. Nim. 6, S. 49).

Aus diesen beiden Unterschieden ergibt sich folgerichtig noch ein dritter: der Bororo-Vater weiß nichts von seinem Mißgeschick und stellt Untersuchungen an, um seinen Verdacht zu erhärten; als dieser sich bewahrheitet, versucht er, seinen Sohn zu töten. Der Sherenté-Vater dagegen ist sofort unterrichtet, und es sind seine Söhne, die ihn töten wollen.

Der Bororo-Vater ruft das Wasser zu Hilfe, um seine Rache zu kühlen (das Feuer taucht erst später auf); in der gleichen Absicht verwenden die Sherenté-Söhne das Feuer (das Wasser taucht erst später auf).

¹ Das Stinktief wird in dem Text als *Mephitis suffocans*, »cangambá«, identifiziert (Maciel, S. 431). Tatsächlich ist der südamerikanische Artgenosse des nordamerikanischen »skunk« ein Stinktief (*Conepatus*) (vgl. oben, S. 204, Fn. 9).

Die Sherenté-Eltern entgehen dem Tod in Form von Sperbern, Freunden des Küchenfeuers; die Bororo-Söhne entgehen dem Tod dank Rettern in Gestalt von Urubus, Feinden des Küchenfeuers (denn der Mythos beschreibt sie als Fresser von Aas und rohem Fleisch).

Die vertikale Trennung (unten → oben) berührt den Bororo-Sohn und die Sherenté-Eltern. Andererseits, wenn im ersten Fall der Sohn vertikal – durch die Luft – von seinen Ahnen getrennt wird, so wird der Sherenté-Held horizontal von seinen Brüdern getrennt, und zwar durch das Wasser.

Nachdem er auf den Gipfel einer Felswand gestiegen war, weit vom Dorf entfernt, leidet der Bororo-Held Hunger; durch einen langen Weg weit vom Dorf entfernt, leidet der Sherenté-Held Durst. Jeder probiert nacheinander zwei Mittel aus, die von den beiden Mythen in Gegensatz gestellt werden. In M 1 handelt es sich zuerst um eine rohe tierische Nahrung, die verfault, weil zuviel davon da ist; sodann um eine rohe pflanzliche Nahrung, die niemals ausreicht, weil es dem Helden nicht gelingt, sie aufzubewahren. In M 124 geht es zuerst um ein spärlich vorhandenes pflanzliches Getränk, dann um nicht-pflanzliches (chthonisches) Wasser, das so reichlich fließt, daß der Held es nicht auszuschöpfen vermag. In beiden Fällen ist das quantitativ unzureichende Mittel pflanzlich und heilbringend (Wasser der Palmbuß, frische Früchte); das quantitativ ausreichende (und sogar im Überfluß vorhandene) Mittel ist nicht-pflanzlichen Ursprungs und unheilbringend (die verfaulten Eidechsen, das Wasser des Ozeans, die den Tod des Helden nach sich ziehen könnten).

Der Bororo- wie der Sherenté-Mythos stellen sich beide als Mythen vom Ursprung des Wassers dar, aber eines Wassers in Form von Regen, also himmlischen Wassers im ersten Fall, in Form chthonischen, aus der Erde quellenden Wassers im zweiten Fall.

Der Bororo-Held muß das Wasser durchqueren, um liturgische Geräte zu holen; der Sherenté-Held durchquert das Wasser, um einen Pfeil zu holen, eine Jagdwaffe.

Zu drei Malen begegnet der Sherenté-Held einem Krokodil, das von den Eidechsen abstammt, die er getötet hatte, bevor das Wasser sich ausbreitete. Eidechsen werden auch von dem Helden des Bororo-Mythos getötet, der seinen Hunger stillen und sich einen Nahrungsvorrat zulegen will; es sind diese rasch verwesenden Vorräte, welche die Geier anlocken.

Würde man sich nur an den Text von M 1 halten, bliebe die Episode unverständlich. Genauer: das Fehlen des syntagmatischen Zusammenhangs würde, falls man sich darauf versteifte, nach einer Interpretation zu suchen, dazu führen, auf gut Glück die gesamte amerikanische Mythologie zu Rate zu ziehen, die viel zu viele Antworten liefern würde: die Eidechse ist eine prä-kulturelle Nahrung für die Kubenkranken (Métraux 8, S. 14); ein Herr des Feuers für die Warrau, die Choco und die Cuna (vgl. oben, S. 185, Fn. 3); anderswo ein Herr des Schlafs, weil sie keine Augenlider hat; und ein Symbol des Inzestes und der Zauberei für so ferne Völker wie die Jicarilla-Apachen in Nordamerika und die Amuesha aus Peru . . .

Doch so sehr eine Untersuchung der Etymologie (man könnte durchaus sagen »Mythemologie«) der Eidechse ein waghalsiges Unterfangen wäre, – die ihres Sinnes ist es nicht. Wie der Sherenté-Mythos es kurz und bündig erklärt, ist die Eidechse das erdhafte Gegenstück zum aquatischen Krokodil. M 1 und M 124 erhellen einander also wechselseitig: der eine spielt auf der Erde und macht den Helden zu einem Eidechsen-Jäger, und zwar aus demselben Grunde, aus dem der andere, der auf dem Wasser spielt, aus dem Krokodil einen »Helden-Jäger« macht. Aufgrund dieser Reziprozität der Perspektiven zwischen einem Bororo-Mythos und einem Sherenté-Mythos läßt sich vielleicht auf den ersteren eine Apinayé-Anmerkung ausdehnen: »Man sagt, daß bei der Geburt eines Apinayé-Männchens sich die Urubu freuen, weil dies einen zusätzlichen Jäger bedeutet, der ihnen im Busch totes Fleisch überlassen wird. Wenn aber ein Kind weiblichen Geschlechts geboren wird, freuen sich die Eidechsen, denn es obliegt den Frauen, den »berubu« zuzubereiten, die Mahlzeit, deren herabgefallene Reste diesen Schuppentieren als Futter dienen« (C. E. de Oliveira, S. 67).

Wenn die Extrapolation gestattet wäre, hätten wir also einen doppelten Gegensatz: einen M 1 innewohnenden zwischen Eidechsen und Urubus, mit der doppelten Wertigkeit: weiblich/männlich, gekocht/roh²; und einen äußeren, M 1 und M 124 umfassenden zwischen Eidechsen und Krokodil, ebenfalls mit einer doppelten Wertigkeit: Erde/Wasser, gekocht/roh.

Schließlich wissen wir, daß die Sherenté im Krokodil einen Herrn

2 Und vielleicht auch pflanzlich/tierisch, wenn man einem anderen Hinweis aus derselben Quelle folgt, wo die Eidechsen zusammen mit den Heuschrecken, den Ratten und den Kaninchen als Gartenparasiten in einer Gruppe zusammengefaßt werden (l.c., S. 65).

des Wassers und im Jaguar einen Herrn des Feuers sehen (M 12). Es ist also durchaus schlüssig, daß ihr Mythos vom Ursprung des irdischen Wassers (M 124) den Helden mit einem Krokodil konfrontiert, so wie ihr Mythos vom Ursprung des irdischen Feuers (M 12) ihn mit einem Jaguar konfrontierte. Und da wir festgestellt haben (S. 249), daß: Feuer = Wasser (⁻¹), ist es nicht weniger schlüssig, daß in beiden Mythen die jeweiligen Verhaltensweisen des Tieres und des Helden sich umkehren. Der Held von M 12 ist höflich gegenüber dem Jaguar, der ihm seine Hilfe anbietet; der von M 124 behandelt das Krokodil unverschämt, das ihm seine Hilfe versagt.

Beschäftigen wir uns nun mit der Episode der hilfreichen Tiere, die zu Beginn des Bororo-Mythos und am Ende des Sherenté-Mythos vorkommt. In der Reihenfolge ihrer immer geringeren Wirksamkeit sind diese Tiere im Bororo-Mythos der Kolibri, die Taube, die Heuschrecke. Wenngleich der Sherenté-Mythos nichts über den jeweiligen Wert der Spechte und der Rebhühner aussagt, präzisiert er doch, daß die Affen die unwirksamsten von allen sind, da sie beinahe ihren Schützling verraten. Wir können also von einer hypothetischen Entsprechung der beiden Reihen ausgehen:

*Bororo**Sherenté*

Kolibri (1)

Spechte (1)

Taube (2)

Rebhühner (2)

Heuschrecke (3)

Affen (3)

Indes scheint diese Entsprechung sich umzukehren, wenn man versucht, die Arten unter dem Gesichtspunkt von oben und unten zu qualifizieren. In der Sherenté-Reihe fressen die Affen Früchte (oben), die Spechte bearbeiten die Rinde des Baumstammes (Mitte), die Rebhühner graben Körner aus (unten). Berücksichtigt man, daß in der Bororo-Reihe die Heuschrecke von Natur aus eine niedrigere Stellung einnimmt als die Vögel und daß die jeweilige Aufgabe der drei Tiere darin besteht, sich der großen und der kleinen Tanzklapper (die in der Hand gehalten werden, also vergleichsweise »oben«

sind, und verschiedene Ausmaße haben), sodann der Fußschelle (unten) zu bemächtigen, so hätte man:

OBEN : Kolibri	(1)	—	Affen	(3)
MITTE : Taube	(2)	—	Spechte	(1)
UNTEN: Heuschrecke	(3)	—	Rebhühner	(2)

Sehen wir zu, ob es möglich ist, diese Schwierigkeit zu überwinden. Wir erinnern uns, daß der Sherenté-Mythos vom Ursprung des Feuers (M 12) eine andere Reihe von drei Tieren lieferte, welche die Rolle von Herren des Wassers spielten: es waren dies in der Reihenfolge:

Urubu (1)
 »kleine Vögel« (2)
 Krokodil (3)

Wir wissen nicht, welches diese »kleinen Vögel« sind; es sei denn, es handle sich um die Inhambus des Mythos von Asaré, die ebenfalls als »klein« bezeichnet werden. Die Inhambus sind (wie die »Rebhühner« desselben Mythos) Hühnervögel, die auf der Erde leben und wenig oder nur schwerfällig fliegen. Sie stehen also in der Beziehung von oben und unten vielleicht zwischen den Urubus und dem Krokodil. Andererseits benutzten die alten Tupi der Ostküste die weißen, schwarzgefleckten Federn dieser Vögel, um ihre Waffen zu schmücken, wenn sie in den Krieg zogen oder sich anschickten, ihre Gefangenen zu erschießen (Claude d'Abbeville, S. 237). Dieser Gebrauch entspricht genau der Leichenträger-Rolle, die den kleinen Inhambus im Mythos von Asaré zufällt (wenngleich die »inambutin«, von denen die alte Quelle spricht, eine größere Art sein könnten).

Die früher untersuchten Mythen erwähnen wiederholt die Hühnervögel (Familie der Steißhühner und Hokkohühner), und immer, wie es scheint (mit Ausnahme von M 14 in einem wenig bedeutsamen Abschnitt), mit einer schwachen, wenn nicht gar offen unheilvollen Wertigkeit. Zu schwächig, um das Feuer zu tragen, vertilgen die Hühnervögel seine Überreste (M 8, M 9, M 12). Der Inhambu ist ein niederes Wildbret, das eine bittere Suppe ergibt (M 143) und das nicht gegen das Fleisch des Caetetu, eines edleren Wildbrets, ausgetauscht wird (M 16); es ist die einzige Nahrung

eines eingesperrten Knaben (Murphy 1, S. 74; Strömer, S. 133). Ein Sternbild des nächtlichen Himmels ist die Mutter der Steiſshühner (M 28); wenn der Jaguar die Vögel dieser Familie nicht angreift und nächtliche Gewohnheiten erworben hat, so deshalb, weil er den Steiſshühnern seine Wasseraugen verdankt, welche die Feueraugen, die er verloren hat, ersetzen (M 119). Das Band zwischen Sternen, Nacht und Hühnervögeln läßt sich zweifellos durch den bei den Sherenté bezeugten Brauch erklären, »tagsüber die Stunden nach der Sonne zu zählen und nachts nach den Sternen und dem Schrei der Inhambus« (J. F. de Oliveira, S. 394).³

Über den semantischen Wert der anderen Tiere besitzen wir genauere Hinweise. Den weiter unten analysierten Gé-Mythen zufolge (M 163) sind die Spechte die Herren des zerstörerischen Feuers, was sie in Korrelation und Gegensatz zum Affen bringt, den ein schon untersuchter Bororo-Mythos (M 55) zum Herrn des schöpferischen Feuers (Küchenfeuers) macht. Was die Taube betrifft, so ist sie Herrin des Wassers, wie es nicht nur der Referenzmythos bezeugt, sondern auch ein Sherenté-Mythos (M 138), in dem eine Familie der Sintflut entgeht, dank einem Taubengerippe (*Leptoptila rufaxilla*), das sich auf wunderbare Weise vergrößert und eine zweite Arche Noah wird (Nim. 6, S. 92). In mehreren Versionen vom »Opossum und seinen Schwiegersöhnen« (M 97, M 98) fischt Taube (einer dieser Schwiegersöhne) die Fische aus einem See, indem sie ihn austrocknet, nachdem sie alles Wasser, das er enthielt, ausgetrunken hatte (Murphy 1, S. 119; Wagley-Galvão, S. 152). Dieses Wasser, das die Taube besiegen oder aufsaugen muß, definiert sich wie das zerstörerische Feuer durch negative Eigenschaften. Man kann also behaupten, daß die Taube und der Specht in der Beziehung von Wasser und Feuer isomorph sind.

Der Bororo-Mythos (M 1) definiert die Heuschrecke (*mammori*: *Acridium cristatum*, E. B., Bd. I, S. 780) durch ihren langsamen Flug (analog zum Rebhuhn), der sie im Laufe ihrer Mission der Gefahr des Todes aussetzt. In der Sherenté-Reihe entspricht sie also

³ Dieser Glaube wird auch von Ihering bestätigt (Art. »Inambu«) für *Crypturus strigulosus*, woher sein volkstümlicher Name kommt: »Inambu relógio«: der Uhrenvogel. Vgl. auch Cavalcanti, S. 159 f.: der Cujubim-Vogel (ein Hokkoho) verkündet den Anbruch des Tages, während der Inhambu des Nachts singt. Schließlich singt der Mutum, der ebenfalls ein Hokkoho ist, »während der Nacht mit solcher Genauigkeit, daß er sich alle zwei Stunden vernehmen läßt . . ., und so stellt er für die Eingeborenen eine Art Uhr des Waldes dar« (Orico 2, S. 174).

einerseits den Affen (von denen auch einer seine Aufgabe fast verrät), andererseits den Rebhühnern, die in Gestalt der kleinen Inhambus in (physische, nicht moralische) Kontiguität mit dem Tod treten, da sie die Rolle von Totengräbern spielen. Wenn wir postulieren, daß der Mythos (M 124) sich in erster Linie auf die zweite dieser Homologien gründet, brauchen wir nur noch den Kolibri zu interpretieren, über dessen semantische Stellung wir am wenigsten Bescheid wissen. Die Gé-Mythen sprechen wenig vom Kolibri; wir müssen weiter ausholen.

In der Mythologie von Guayana steht der Kolibri in Korrelation und Gegensatz zum Bunia-Vogel (s. oben, S. 244); gemeinsam helfen sie einem auf dem Wipfel eines Baumes verlorenen Mann beim Abstieg und dann bei der Rückkehr in sein Dorf. Und wenn der Bunia ein stinkender Vogel ist, dessen Auswürfe sich in Schlingpflanzen verwandeln (Roth 1, S. 209, 371), so verströmt der Kolibri einen köstlichen Duft, obwohl er zuweilen von Kot beschmutzt wird (l. c., S. 335, 371). Wir haben also einen doppelten Gegensatz: schlechter Geruch/guter Geruch, und: beschmutzend/beschmutzt. Andererseits besteht die von den Guayana-Mythen gewöhnlich dem Kolibri zugeschriebene Rolle darin, den Tabak zu suchen, um ihn den Menschen zu bringen. Dieser Tabak wächst auf einer Insel in der Mitte eines Sees, den der Kolibri zu durchqueren vermag wie in dem Bororo-Mythos; und dieser Tabak dient dazu, wie die Mythen präzisieren, die Geister zu »rufen«, unter der Bedingung, daß er zusammen mit den rituellen Klappen verwendet wird (Roth 1, S. 336), die der Kolibri in dem Bororo-Mythos holen muß. Wenn wir für den Augenblick das Problem des Tabaks beiseite lassen, auf das wir an anderer Stelle (Bd. II) von neuem stoßen werden, so erkennen wir die Beziehung des Kolibris zum Wasser, die sich durch Mythen aus dem Südosten der Vereinigten Staaten aufklären läßt. Diese Mythen, von denen wir Natchez-, Alabama-, Koasati-, Hitchiti-, Creek- und Chirokesen-Versionen besitzen, stellen den Kolibri dem Kranich gegenüber als täglich/nächtlich (in Guayana, einem Warrau-Mythos zufolge: beschmutzt/beschmutzend, Roth 1, S. 335) andererseits erklären sie, wie der Kolibri das Wasser und die Fische bei einem Wettrennen aufs Spiel gesetzt – und verloren – hat: aus diesem Grunde trinkt der Kolibri nie (Swanton, S. 202, 273, *passim*).

In Brasilien erzählen die Botocudo und die Kaingang sehr ähnliche

Geschichten: der Kolibri, einst Herr über alles Wasser der Welt, hat es zugunsten der anderen Geschöpfe verloren (Nim. 9, S. 111; Métraux 6, S. 540; Baldus 1, S. 60). Ein Kraho-Mythos bringt ihn in negative Beziehung zum Wasser, da er als einziger in der Lage ist, durch die Flammen zu fliegen (Schultz, S. 127). Er trennt Feuer und Wasser in einem Surura-Mythos, indem er das Krokodil, das ersteres in seinem Munde hielt, zum Lachen bringt, um es ihm zu rauben und den Menschen zu geben (Becher, S. 105). Er stiehlt das Feuer in einem Toba-Mythos (Métraux 5, S. 107 f., 110).

Kommt man überein, diese konvergierenden Hinweise hypothetisch zu verallgemeinern, so definiert sich der Kolibri gemäß dem Wasser, jedoch auf negative Weise, und steht in Korrelation und Gegensatz zur Taube, einer großen Trinkerin.⁴

Damit würden wir ein kohärentes System erhalten:

Bororo (M 1)

Sherenté (M 124)

(1) Kolibri	(≠ Wasser)	—	(1) Specht (≡ zerstörerisches Feuer)
(2) Taube	(≡ Wasser)	—	(3) Affe (≡ schöpferisches Feuer)
(3) Heuschrecke (Leben/Tod)		—	(2) »Rebhuhn« (Leben/Tod),

in dem sich einerseits der Gegensatz: Wasser/Feuer, andererseits das Inbeziehungsetzen des einen oder anderen Elements mit dem Übergang des Lebens zum Tod wiederfände, der uns jeweils die Problematik der Bororo und der Sherenté zu charakterisieren schien.

Nehmen wir nun einen anderen Standpunkt ein. Bei der Erfüllung ihrer Aufgabe treten die hilfreichen Tiere in Beziehung zu Dingen: rettende Musikinstrumente in dem Bororo-Mythos; als Versteck dienende, nicht weniger rettende Materialien in dem Sherenté-Mythos:

Bororo (M 1)

Sherenté (M 124)

Kolibri	: große Klapper	Spechte	: Rinde
Taube	: kleine Klapper	»Rebhuhn«	: Stroh
Heuschrecke	: Schelle	Affen	: Schalen

⁴ Ein Mythos der Pima aus Arizona verbindet den Kolibri mit einer Gottheit namens El Bebedor, »der Trinker«, die für die Sintflut verantwortlich ist (Russell, S. 226, Fn.). Durch äußerste Negation des Wassers kann der Kolibri mit dem Specht verschmelzen, dem Herrn des zerstörerischen Feuers. Dies geschieht in einem Kaingang-Mythos (M 124 a),

Die Dinge des Bororo-Mythos sind tönende Gegenstände, die *nicht gehört werden dürfen*. Die des Sherenté-Mythos hindern zweifellos das Krokodil daran, den Helden zu *sehen*; aber auch sie haben die bemerkenswerte Eigenschaft, Nahrungsabfälle zu sein, d. h. Dinge, die *nicht gegessen werden dürfen*. Es sind also Anti-Nahrungsmittel, die in dieser Hinsicht eine ähnliche Reihe bilden wie die des Apinayé-Mythos M 9: Fels, hartes Holz, faules Holz, ebenfalls Anti-Nahrungsmittel, aber – wie die Bororo-Instrumente – durch das Ohr, wenn nicht durch den Mund »konsumierbar«. Wiederum bestätigt sich, diesmal mittels M 9, die Symmetrie zwischen M 1 und M 124.

Sowohl in M 1 wie in M 124 kommt zu der Reihe der drei Tiere noch eine weitere hilfreiche Person hinzu: eine menschliche Großmutter im einen, ein tierischer Onkel (ein Stinktief) im anderen. Die eine rettet den Helden, indem sie ihm ihren Zauberstab leiht, der andere, indem er seine stinkende Flüssigkeit verspritzt. Wir kommen auf diese Parallele, die noch anderes Lehrreiches beinhaltet, später zurück (siehe unten, S. 349).

Schließlich, und damit wollen wir den Vergleich abschließen, evokiert M 1 die Ankunft des Regens, d. h. das Ende der Trockenzeit, während die letzten Zeilen des Textes von M 124 sich auf deren Anfang beziehen.

Bis in die kleinsten Einzelheiten bestätigt sich also die Korrelation zwischen M 1 und M 124. Wir haben bewiesen, daß es, wenn $M_y = f M_x$, einen Mythos $M_z = f M_y$ gibt, dessen Beziehung zu M_x derjenigen von M_x zu M_y analog ist.

Der Beweis kann noch weiter geführt werden. Der vorstehende nahm einen Bororo-Mythos mit doppelter Thematik zum Ausgangspunkt: Auftauchen des himmlischen Wassers, Verschwinden des Küchenfeuers. Wir haben festgestellt, daß dieser Mythos in einer Transformationsbeziehung zu einem Sherenté-Mythos steht, dessen ebenfalls doppelte Thematik mit der anderen durch eine

wo der Specht und der Kolibri gemeinsam dem Jaguar das Feuer stehlen (Baldus 4, S. 122). Bemerkenswert ist hierbei jedoch, daß sich die Gestalt des Spechtes verwandelt: zuerst macht er sich naß, dann wird er der Herr des Küchenfeuers: nicht vollständig allerdings, da dieses (zerstörerisch gewordene) Feuer die Erde in Brand steckt und das schöpferische (Küchen-)Feuer die Rolle eines untergeordneten Faktors annimmt.

doppelte Umkehrung kontrastiert, da es sich hier um das Auftauchen des *Feuers* und den Rückzug des *Wassers* handelte, und daß dieses Wasser *irdisch* und nicht *himmlisch* war.

Indem wir noch einen Schritt weitergingen, fragten wir uns, ob es wohl einen Sherenté-Mythos vom Auftauchen des irdischen Wassers gebe und ob ein solcher Mythos nicht die Umrisse eines ursprünglichen Bororo-Mythos über das Auftauchen des himmlischen Wassers restituieren würde. Nachdem auf diese beiden Fragen eine bejahende Antwort gegeben wurde, stellt sich natürlich eine dritte Frage: gibt es einen Sherenté-Mythos von der Einführung des himmlischen Wassers, von dem wiederum ein Bororo-Mythos die Transformation sein könnte?

Einen solchen Mythos kennen wir nicht. Vielleicht nur deshalb nicht, weil Nimuendajú ihn nicht erhalten hat. Vielleicht auch nicht, weil sein Vorhandensein bei den Sherenté undenkbar wäre, die den Himmel zum Aufenthaltsort der kannibalischen Gottheiten machen (M 93) und diesen Himmel von einer Sonne beherrschen lassen, die darauf aus ist, den Regen zum Versiegen zu bringen und die Erde zu verzehren (vgl. oben. S. 254 f., und unten, S. 372 f.). Hingegen gibt es den Mythos bei den anderen Gé, deren Mythologie, wie wir festgestellt haben, eine Zwischenstellung zwischen der der Bororo und der der Shrerenté einnimmt.

In Wahrheit haben die Gé nicht nur einen Mythos vom himmlischen Wasser, sondern zwei. Es scheint nämlich, als ob sie zwei Arten von Regen unterscheiden, einen wohltuenden und einen unheilvollen. Die Kubenkranken (Métraux 8, S. 17) und die Gorotiré (Lukesch 1, S. 983) führen den guten Regen auf die himmlische Tochter eines Sterblichen zurück, die die Kulturpflanzen einführte (M 91) und deren Vater unmittelbar für die Stürme und Gewitter verantwortlich ist. Da der Referenzmythos ebenfalls den Ursprung der Stürme betrifft, gilt unsere Aufmerksamkeit mehr dem Vater als der Tochter:

M 125. Kayapo: Ursprung des Regens und des Gewitters

Einige Jäger töteten einen Tapir. Einer von ihnen namens Bepkororoti wurde beauftragt, das Tier auszuweiden und zu zerlegen. Während er die Eingeweide im Flusse wusch, teilten sich die anderen Männer das ganze Fleisch und ließen ihm nur zwei Pfoten übrig [die Eingeweide, Lukesch 1, 2].

Vergeblich protestierte Bepkororoti. Als er wieder im Dorf war, bat er seine Frau, ihm den Schädel zu rasieren und ihn mit Urucu-Paste und Genipa-Saft rot und schwarz zu färben. Dann erzählte er ihr, was ihm zugestoßen war, und er sagte ihr, daß er sich auf einen Berg zurückziehen wolle, und sie solle sich in Sicherheit bringen, sobald sie eine schwarze Wolke sehe.

Bepkororoti fertigte einen Bogen und Pfeile sowie eine große dicke Keule, deren Ende er mit Tapirblut bestrich. Er nahm seinen Sohn auf den Gipfel des Berges mit. Als er oben war, begann er zu schreien wie eine Herde Wildschweine [wie die Männer, wenn sie Schweine jagen; Lukesch 2]. Die Indianer liefen auf das Geschrei hin zusammen, um zu jagen. Da durchfuhr ein Blitz den Himmel, Donner grollte, und Bepkororoti ließ den Blitz herunterfallen, der viele Leute tötete. Er und sein Sohn stiegen zum Himmel auf. (Kubenkranken-Version: Métraux 8, S. 16 f. Gorotiré-Versionen: Banner 1, Lukesch 1, 2)

Die Gorotiré-Versionen (M 125a, b) bringen die Ungerechtigkeit, deren Opfer der Held wird, damit in Zusammenhang, daß er sich entweder vorher (aus Nachlässigkeit) oder hinterher (aus Entrüstung) seinen Gefährten mit blutbeschmierten Händen gezeigt hatte. Bevor er sich auf die Berge zurückzog (oder auf eine Bodenerhebung), erfindet er die Tonsur und die Körperbemalung sowie die Verwendung des Genipa-Saftes und den Brauch, die Keulen mit Blut zu tränken, wenn man in den Krieg zieht. Aus seinem Versteck beschimpft und verhöhnt er seine ehemaligen Gefährten; er erschlägt sie mit dem Blitz, sobald sie ihn angreifen. Dann steigt er zum Himmel auf und verschwindet. Kurz darauf erhebt sich der erste Sturm, begleitet von einem Gewitter. Seither versuchen die Indianer bei drohendem Gewitter, wie für den Krieg bewaffnet und geschmückt, es mit Drohungen und Schreien fernzuhalten (Lukesch 1, S. 983; Banner 1, S. 46–49).⁵

Es bereitet uns keinerlei Schwierigkeit, den Bororo-Mythos zu identifizieren, dessen Transformation dieser Kayapo-Mythos ist: es handelt sich natürlich um den Mythos von Baitogogo (M 2), anders

⁵ Auch hier (vgl. oben, S. 197, Fn. 2) überlebt ein in Zentralbrasilien vollständiger Mythos in Guayana als ein Fragment ohne strukturelle Funktion – eine bloße, einer Geste einverlebte Episode: diejenige von Makunaima (Arekuna, M 126). Der junge Held hat einen Tapir getötet, und sein älterer Bruder maßt sich das Recht an, ihn zu zerlegen und zu verteilen, wobei er dem jüngeren nur die Eingeweide läßt. Makunaima, wild vor Zorn, versetzt auf magische Weise die Familienhütte auf den Gipfel eines Berges und bringt sie später wieder nach unten (K. G. 1, S. 44).

gesagt, um einen Mythos vom Ursprung des Wassers, jedoch des irdischen statt des himmlischen Wassers, des heilbringenden und nicht des unheilbringenden Wassers.

Hier die Tafel der Operationen:

M ₂	{ weibliches Sammeln	Frauen + »Tapir«- Mann	der »Tapir«- Mann ver- gewaltigt eine Frau	der Held läßt sein Opfer (»Tapir«) zu langsam bluten
M ₁₂₅	{ männliche Jagd	Männer + Tapir (Tier)	die jagenden Männer töten einen Tapir	der Held läßt sein Opfer (Tapir) zu schnell bluten

M ₂	{ ein der Mutter beraubter Sohn	trennt sich von seinem Vater,	der von einem Baum er- schlagen wird	beschämter Held
M ₁₂₅	{ ein der Nah- rung beraubter Sohn	verbindet sich mit seinem Vater,	der auf einen Berg steigt	wütender Held

M ₂	{ Erschaffung des irdischen Wassers	vom Wasser aufgesaugter Baum	rituelle Musik	Ursprung des Schmucks und der Bestattungsriten
M ₁₂₅	{ Erschaffung des himm- lischen Wassers	(bis zum Himmel) erhobener Berg	wildähnliche Schreie	Ursprung des Schmucks und der Kriegsriten

M ₂	{ tötende Indianer	} spärliche Bevölkerung
M ₁₂₅	{ getötete Indianer	

Wie man sieht, nehmen wir getreu unserer Methode an, daß auch das kleinste Detail relevant sein kann. Wenn die Informanten, denen wir M 125 verdanken, die Schreie von Bepkororoti mit denen von Wildschweinen vergleichen (oder von Schweinejägern), lassen sie keineswegs ihre Phantasie spielen. Denn die Tenetehara verbinden gleichermaßen das Wildschwein mit dem Donner, dessen Lieblingstier es ist: »Wenn die Indianer viele Schweine töten, ärgert sich der Donner: er verdunkelt den Himmel oder schickt einen Platzregen« (Wagley, S. 259, Fn. 23). Daß der Bororo-Vergewaltiger dem Tapir-Clan zugehört, ist ebensowenig zufällig, da dieses Tier auch in dem Kayapo-Mythos vorkommt (S. 278). Schließlich klärt sich auch ein Detail des Bororo-Mythos auf (das unverständlich blieb, als wir es unter dem Blickwinkel der syntagmatischen Beziehungen betrachteten), nämlich wenn man es mit einem entsprechenden Detail des Kayapo-Mythos vergleicht. Die minutiöse Raffinesse, mit der der Held von M 2 seinen Rivalen tötet, indem er ihm mehrere Wunden zufügt, von denen nur die letzte tödlich ist, bewahrt in umgekehrter Form (da die Botschaften der beiden Mythen umgekehrt sind) das nachlässige und überstürzte Verhalten des Helden von M 125, der sich mit noch von seinem Metzgeramt beschmutzten Händen zu Tische setzt (vgl. M 71).

Die einzige Abweichung zwischen den beiden Mythen besteht in dem Fortgang des Bororo-Mythos, der den Fehler des Helden in drei aufeinanderfolgende Momente zerlegt, von denen jedes einem Aspekt des einen Fehlers des Kayapo-Helden entspricht:

M 2	{ der Held verfügt zu langsam über den »Tapir«-Mann	er erwürgt seine Frau (ohne Blutvergießen)	er wird von Vogelmist beschmutzt
M 125	{ der Held verfügt zu schnell über den Tapir (Tier)	er zerstückelt das Tier und vergießt dabei dessen Blut	er bleibt durch dieses Blut beschmutzt

In M 2 läßt sich eine Art Dialektik der Beschmutzung erkennen:

$$^1[\text{Blut}(+)] \longrightarrow ^2[\text{Blut}(-)] \longrightarrow ^3[\text{Auswurf}],$$

die im Kayapo-Mythos zu fehlen scheint; es sei denn – wenn wir uns daran erinnern, daß die Bedingungen für den Mord an der Bororo-Gattin eine Verweigerung der Wasserbestattung impliziert –,

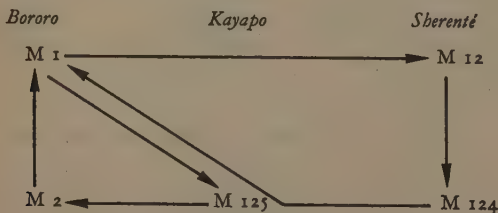
wir ersetzen den zweiten Terminus der obenstehenden Formel: vermiedenes Blut, durch einen anderen: vermiedenes Wasser, dessen Äquivalenz der Kayapo-Mythos enthält (vermiedene Wassung), wodurch die parallelen Reihen konstruiert werden könnten:

M ₂ = Blut(+)	Wasser(—)	Vogelmist (tierischer Auswurf)
M ₁₂₅ = Blut(+)	Wasser(—)	Genipa-Farbe (pflanzlicher Auswurf)

Wir sehen also, daß die vier Mythen vom Ursprung des Wassers, die wir miteinander verglichen haben, durch Transformationsbeziehungen miteinander verbunden sind, welche die Bororo- und die Gé-Versionen in einem Chiasmus einander gegenüberstellen:



Auf der anderen Seite und wenn wir uns daran erinnern, daß es, wenn M₁ gleichzeitig Wasser und Feuer betrifft, einen Mythos M₁₂ gibt, der gleichzeitig Feuer und Wasser betrifft⁶, können wir die obenstehende Tabelle ergänzen, indem wir diesen letzteren Mythos darin eintragen. Wir erhalten dann eine Transformationsgruppe mit zwei Drehungen:



⁶ Wie übrigens auch M₁₂₅, wenn man einen Hinweis von Lukesch (1, S. 983) berücksichtigt, demzufolge die Indianer von Bepkororoti die Technik der Feuererzeugung durch Quirlen erworben haben sollen.

Es handelt sich immer um die *Hinzufügung* oder *Zurückziehung* eines Elements, das entweder das Wasser oder das Feuer sein kann. Jedes Element ist in zwei Modalitäten zerlegbar, eine *himmlische* und eine *irdische* (das Küchenfeuer, um das es in dieser Gruppe ausschließlich geht, ist irdisch im Gegensatz zum himmlischen, zerstörenden Feuer. Diesen Punkt werden wir später erörtern, vgl. S. 379); schließlich folgt das relevante Ereignis aus einer Trennung, die *vertikal* oder *horizontal* sein kann:

	M ₁	M ₁₂	M ₁₂₄	M ₂	M ₁₂₅
Hinzufügung/ Zurückziehung	+/(—)	+/(—)	+	+	+
Feuer/Wasser	—/(+)	+/(—)	—	—	—
Irdisch/himmlisch	—	+	+	+	—
Horizontal/vertikal	—	—	+	+	—

Bemerkenswerterweise scheinen M₂ und M₁₂₄, wenn man sich an die vier Gegensätze der Tabelle hält, identisch zu sein. Dennoch sind es zwei Mythen, die sich dem Inhalt nach so sehr voneinander unterscheiden, daß niemand daran denken würde, sie miteinander zu vergleichen, es sei denn mittels M₁₂₅, der sich vom einen wie vom anderen durch zwei Transformationen unterscheidet: irdisch → himmlisch, horizontal → vertikal.

Um dieser Anomalie Rechnung zu tragen, müssen wir betonen, daß sich die Gegensätze der Tabelle nur auf die Botschaften beziehen, die mit Hilfe von Codes übermittelt werden. Diese wiederum bestehen in einer Grammatik und einem Lexikon. Unsere Analyse hat es uns ermöglicht, zu zeigen, daß das grammatikalische Gerüst dieser Codes für alle betrachteten Mythen unveränderlich ist. Doch gilt dies weder für die Botschaften noch für die Lexika. Mit der Botschaft anderer Mythen verglichen, kann diejenige eines beliebigen Mythos entweder mehr oder weniger transformiert oder aber identisch erscheinen. Doch diese Unterschiede berühren ebenso die Lexika. Für zwei Mythen einer selben Gruppe können diese einander um so ähnlicher bleiben, als die entsprechenden Botschaften tiefgreifender transformiert wurden; und wenn das Gebiet der Transformation sich auf die Ebene der Botschaft beschränkt, wird es die Tendenz haben, auf der Ebene des Lexikons größer zu werden. Es ist also möglich, zwei teilweise umgekehrte Botschaften zu

addieren, wie wir es auch getan haben, und das ursprüngliche Lexikon wiederzufinden, zufolge der Regel, nach der zwei Halb-Transformationen auf der Ebene der Botschaften eine ganze Transformation auf der Ebene des Lexikons aufwiegen, wenngleich jede Halb-Transformation für sich genommen die Zusammensetzung des Lexikons stärker berühren muß, als es eine ganze Transformation getan hätte. Je partieller die Transformation der Botschaft bleibt, desto stärker hat das ursprüngliche Lexikon die Tendenz, sich zu verwirren, so daß sie sogar unkenntlich wird, wenn die Transformation der Botschaften diese zur Identität zurückführt.

Wir können also das Schema von Seite 274 durch die Anmerkung ergänzen, daß die Mythen, welche die oberen Winkel des Vierecks einnehmen, das gleiche Lexikon verwenden, um umgekehrte Botschaften zu kodieren, während die an den unteren Winkeln ein und dieselbe Botschaft mit verschiedenen Lexika übermitteln.

Wir haben bereits beobachtet, daß alle bisher betrachteten Stämme das Feuer in zwei Kategorien unterteilen: in zerstörerisches, himmlisches Feuer und in schöpferisches, irdisches (oder Küchen-)Feuer. Dieser Punkt wird in der Folge noch sehr viel klarer zutage treten: doch aufgrund bereits gegebener Hinweise wissen wir, daß dieser Gegensatz in der Bororo-Mythologie (vgl. M 120) nur schwach ausgeprägt ist. Umgekehrt scheint die Analyse des Wassers in der Sherenté-Mythologie, über die wir verfügen, weniger entwickelt zu sein als in der der anderen Gé. Die erstere kennt in der Tat nur ein einziges Wasser: das Meer, das sich im hydrographischen Netz etwa in der Art eines Stammes verlängert, aus dem sich verzweigende Äste sprießen (ausdrückliche Darstellung in dem Choco-Mythos vom Ursprung der Kulturpflanzen, vgl. Wassén 1, S. 109). Die Mythen der anderen Gé scheinen dem hydrographischen Netz keinen besonderen Platz einzuräumen, unterscheiden hingegen zwei himmlische Wasser: Gewitterregen und sanften Regen, die jeweils mit dem »Vater« und der »Tochter« des Regens verknüpft werden (M 125, M 91). Und die Bororo unterteilen das Wasser in drei wohl unterschiedene Kategorien: irdisches Wasser, das durch das hydrographische Netz gebildet wird (M 2), und zwei himmlische Wasser: einerseits Gewitterregen (M 1), andererseits ruhiger und sanfter Regen:

M 127. Bororo: Ursprung des sanften Regens

Von ihren Müttern und Schwestern schlecht behandelt, verwandelten sich die Männer des Bokodori-Cera-Clans in Xinadatau-Vögel (»galinha do bugre«) und verschwanden in den Lüften. Die Frauen konnten gerade noch ein Kind zurückhalten. Diesem kleinen Bruder sagten die Vögel, daß er, sollte er Durst bekommen oder zu sehr schwitzen, nur ihren Schrei nachahmen müsse: toká, toká, toká, toká, ká, ká. Dann wüßten sie, daß er Wasser brauche, und würden eine Wolke voll sanften und ruhigen Regens aufziehen lassen. Diese Art Regen wird mit den Butaudogué-Geistern in Verbindung gebracht, während die heftigen, von Wind und Gewitter begleiteten Regenfälle den Badogebagué-Geistern zugeordnet werden. (Colb. 3, S. 229 f.)

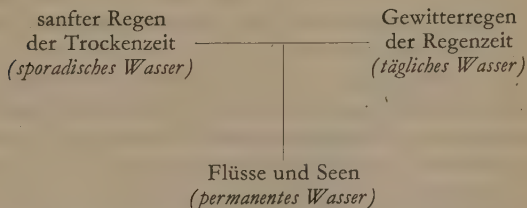
Die Interpretation dieses Mythos stößt auf zwei Schwierigkeiten. Erstens: was sind das für Vögel, die in der Bororo-Sprache *Xinadatau* und in einfachem Portugiesisch »galinha do bugre« heißen? Ihering, der den zweiten Begriff kennt, erklärt sich außerstande, die Art zu identifizieren. Es könnte sich, wie er meint, um den Trompetenvogel handeln, *Psophia crepitans*. Doch der Schrei dieses Vogels, so wie er ihn transkribiert, »hu-hu-hu-hû«, mit einer sehr gedehnten Endsilbe, der klingt, als käme er aus einem Bauchredner (Art. »Jacamin«), hat keinerlei Ähnlichkeit mit dem in M 127 beschriebenen. In dem Artikel »Činadatáo« heißt es in der *Encyclopédie Bororo* wie folgt: »lautmalerisches Wort (ein Vogel, der in seinem Gesang činadatáo zu sagen scheint): Cancan (*Nomonyx dominicus*)« (Bd. I, S. 542). Trotz ihrer Kürze lassen sich gegen diese Definition mehrere Einwände erheben. Zunächst, und wie wir soeben in Erinnerung brachten, evoziert der Bororo-Mythos sehr genau den Gesang des Vogels, und die phonetische Transkription, die er gibt, ist völlig verschieden von dem Eingeborenenwort, das also kein lautmalerisches sein kann. Zweitens bezeichnet das portugiesische »cancan« einen Falkenvogel (Ihering, Art. »Cancan«); Jacques Berlioz, Professor am Museum, war so freundlich, uns zu sagen, daß *Nomonyx dominicus* eine Tauchente aus der Gruppe der Erismatures ist (Anatides-Exyurines). Es scheint also ausgeschlossen zu sein, daß die populäre Taxonomie sich des Solözismus schuldig gemacht hat, indem sie das Wort »galinha« (Huhn) auf eine Ente anwendete. In Wahrheit scheint der Eingeborenen-Terminus »galinha do bugre« (Huhn des Indianers) – als Antiphrase

– nur auf den Cancan anwendbar zu sein, einen Aasvogel, der die Nähe des Menschen nicht scheut, oder aber auf einen Vogel, der vom Eingeborenendenken unmittelbar mit einem Hühnervogel verglichen wird. In beiden Fällen ließe sich dieser Vogel innerhalb des Paares dem Wildschwein entgegensetzen, sei es aus den oben erwähnten Gründen (S. 265) oder weil ihr Gegensatz sich auf den Gegensatz zwischen technophilem Tier und technophobem Tier zurückführen ließe.

Zweitens wissen wir nicht, wie dieser »sanfte Regen« beschaffen ist, von dem der Mythos spricht. Wir sahen, daß Colbacchini ihn den Butaudogué-Geistern zuschreibt, was einige Zeilen später durch die Behauptung widerlegt zu werden scheint, daß eben diese selben Geister »die Indianer durch Kälte, Wind und Regen quälen« (Colb. 3, S. 229). Im Vokabular von Magalhães (S. 26) bezeichnet das Wort *butau* »Winter, Regenzeit«. Nach E. B. (Bd. I, S. 295 f.) beherrschen die Butao-dogé-Geister die Regenzeit, die von Anfang Oktober bis Ende April reicht. Das übrige Jahr herrscht die Trockenzeit: *boe ki*, »Zeit der Dürre«, oder *erubutu*, »Inbrandsetzung« (des Busches oder der Steppe). Allerdings scheint die sakrale Sprache denselben Butaodogé-Geistern den feinen Regen zuzuschreiben (ibid., S. 975). Schließlich enthält E. B. keinerlei Bezugnahme auf die Badogebagué-Geister, da der Terminus Baado Jebagé nur in sozio-politischen Bedeutungen zitiert wird (ibid., S. 190–193).

Trotz dieser Ungewißheiten stellt der Mythos deutlich heraus, daß die Bororo die Vorstellung zweier Arten von himmlischem Wasser haben, die in einer Korrelations- und Gegensatzbeziehung zueinander stehen: ein ruhiges, sanftes und ein heftiges; das eine ist wohltuend, denn es erfrischt, das andere unheilvoll. Wir haben festgestellt, daß zwischen dem Kayapo- und dem Bororo-Mythos vom Ursprung des Wassers eine unmittelbare Transformationsbeziehung besteht (irdisches Wasser – Bororo, M 2; himmlisches Wasser – Kayapo, M 125). Nun sehen wir, daß auch eine unmittelbare Transformationsbeziehung zwischen dem Kayapo-Mythos (M 125) vom Ursprung des himmlischen (unheilvollen) Wassers und dem Bororo-Mythos (M 127) vom Ursprung des himmlischen (heilbringenden) Wassers besteht. In jedem Fall ist eine vertikale Trennung zu beobachten, Folge einer schlechten Behandlung entweder innerhalb einer funktionalen und monosexuellen Gruppe (Jäger, männlich) oder einer familialen und bisexuellen Gruppe. Das abgeson-

derte Opfer verwandelt sich entweder in einen Feind (Kayapo) oder in einen Verschwägerten (Bororo), je nachdem ob sein junges Double (Sohn oder Bruder) es in den Himmel begleitet oder auf der Erde bleibt. Der rächende Held lockt seine alten Gefährten an, indem er die Schreie von Wildschweinen nachahmt, höherem Wild; die treuen Gefährten werden von dem Held angelockt, wenn dieser den Schrei der Vögel nachahmt, niederem Wild. Im einen Fall taucht das Gewitter auf, das den Tod mit sich bringt; im anderen Fall der sanfte Regen, der das Wohlergehen und das Leben sichert. Im übrigen wissen wir, daß die Bororo die Regenzeit noch in einem anderen Mythos behandeln (M 1), dessen Symmetrie mit dem Sherenté-Mythos (M 124) wir dargelegt haben, in dem es um den Beginn der Trockenzeit geht. Es kann sich also in M 127 nicht um die Regenzeit handeln, aber sicherlich um jene seltenen und für die Gärten heilsamen Regenfälle, die zuweilen mitten in der Trockenzeit niedergehen und je nach der Region »chuva de preguiça« (weil nur sie fein genug sind, das Fell des Faultiers zu durchdringen), »chuva de cigarra« (weil sie das Ausschlüpfen der Grillen begleiten) (Barbosa Rodrigues, S. 161) oder, weiter im Süden, »chuvas de caju« (weil sie die Früchte anschwellen lassen) heißen. Wenn diese Hypothese stimmt, wäre die Bororo-Systematik des Wassers die folgende:



Auch die Mundurucu scheinen eine dreiteilige Klassifikation des Wassers zu besitzen, und zwar in der Form: 1. Regen und Wind, 2. Gewitterregen, 3. feiner Regen (Murphy 1, S. 21; vgl. auch Kruse 3, Bd. 47, S. 1002–1005).

Wir müssen hier auf ein Detail aus M 1 zurückkommen. Dieser Mythos vom Ursprung des Windes und des Regens (der also der Regenzeit entspricht, wie wir es im Vergleich mit M 124 behauptet haben und unmittelbar weiter unten beweisen werden) endet mit

dem Mord des Vaters, der im Wasser eines Sees ertränkt wird – eher in einem Sumpf (voller Wasserpflanzen). Alle diejenigen aber, die im Pantanal gereist sind, wissen, daß er während der Regenzeit (für die der Held des Mythos verantwortlich ist), nicht passierbar ist, daß er aber während des tropischen Winters teilweise austrocknet (April bis September). Folglich stehen das hydrographische Netz und das Mooregebiet einander in doppelter Weise gegenüber: fließendes Wasser/stehendes Wasser; nicht-periodisch (das ganze Jahr)/periodisch (die Hälfte des Jahres). Derselbe Mythos fügt hinzu, daß das Moor der Aufenthaltsort der kannibalischen Geister, der Buiogoé-Fische (»piranhas«) ist, während ein anderer Bororo-Mythos (M 128) erklärt, die Schöpfung des hydrographischen Netzes durch den Helden Baitogogo sei unvollständig gewesen, da die Fische darin fehlten. Und so habe ein gewisser Baiporo (»Öffnung der Hütte«) des Paiwé-Clans die Aufgabe übernehmen müssen, das Werk seines Vorgängers zu vollenden, und er habe die verschiedenen Fischarten erschaffen (der Mythos schließt die Piranhas geflissentlich aus), indem er Zweige von verschiedenen Pflanzenarten in den Fluß warf (Colb. 3, S. 211).

Die drei Kategorien des Wassers entsprechen also drei Ernährungsweisen: der Kannibalismus wird dem Moor zugeordnet, das selbst eine Funktion der Regenzeit ist; der Fischfang, der sich unter dem Gesichtspunkt des Wassers mit der Jagd deckt, dem permanenten hydrographischen Netz; die pflanzliche Nahrung den sporadischen Regenfällen der Trockenzeit.

Diese Triade des Wassers ist derjenigen der drei Rufe homolog, die von Anti-Nahrung ausgestoßen werden (M 9): Fels (Gegenteil von Kannibalismus), hartes Holz (Gegenteil von Fleisch), verfaultes Holz (Gegenteil von Kulturpflanzen) – gemäß unserer Darstellung auf den Seiten 201 ff. –, deren Homologie mit der Triade des She-*renté*-Mythos (M 124) vom Ursprung des himmlischen Wassers wir im übrigen aufgezeigt haben, eine Triade, die selbst wieder der anfänglichen Triade der drei Musikinstrumente im Referenzmythos (M 1) homolog ist.

II

Doppelter Spiegelkanon

»Il y a une troisième sorte de *Canons* très-rares, tant à cause de l'excessive difficulté, que parce qu'ordinairement dépourvus d'agrémens, ils n'ont d'autre mérite que d'avoir coûté beaucoup de peine à faire. C'est ce qu'on pourrait appeler *doubling Canon renversé*, tant par l'inversion qu'on y met dans le Chant des Parties, que par celle qui se trouve entre les Parties mêmes, en les chantant. Il y a un tel artifice dans cette espèce de *canon*, que, soit qu'on chante les parties dans l'ordre naturel, soit qu'on renverse le papier pour les chanter dans l'ordre rétrograde, ensorte que l'on commence par la fin, et que la basse devienne le dessus, on a toujours une bonne harmonie et un canon régulier.«

J. J. Rousseau, *Dictionnaire de Musique*, Art. »Canon«

Kehren wir nun zum Mythos von Asaré (M 124) zurück, bei dem ein wesentlicher Aspekt vorläufig beiseite gelassen wurde. Wir erinnern uns, daß am Schluß die Brüder des Helden auftreten, die sich im Westen im Wasser tummeln; danach »zeigen sie sich am Himmel, ganz sauber und frisch, als Sururú, die Plejaden«. In seiner Monographie der Sherenté präzisiert Nimuendajú (6, S. 85), daß Asaré der Stern » des Sternbildes Orion ist und daß das Eingeborenen denken diesen Stern und die Plejaden in Gegensatz bringt: der erstere wird mit der vergöttlichten Sonne sowie mit dem »fremden« Prasé-Clan der Shiptato-Hälfte verbunden, die letzteren mit dem vergöttlichten Mond sowie dem »fremden« Krozaké-Clan der Sdakran-Hälfte (für denselben Gegensatz zwischen den Protagonisten des Mythos vom Ursprung des Feuers M 12, vgl. oben S. 106), wo wir gezeigt haben, daß der älteste der Schwäger Sdakran ist, der jüngste Shiptato). Nichtsdestoweniger geht deutlich aus M 124 hervor, daß beide Sternbilder auf derselben Seite des Gegensatzes zwischen Regenzeit und Trockenzeit liegen, daß ihre Rückkehr mit dem Beginn der letzteren zusammenfällt.

Ein unerklärtes Detail des Mythos bestätigt die Verbindung: die Brüder von Asaré versuchen vergebens, seinen Durst zu löschen, indem sie Nüsse der Tucum-Palme (*Astrocaryum*) aufbrechen, damit er ihr Wasser trinke. Weiter im Südwesten aber (18° bis 24° südlicher Breite) feierten gegen Mitte des 18. Jahrhunderts die Caduveo Mitte Juni große Feste, die mit der Rückkehr der Plejaden

und – wie eine Quelle aus den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts angibt – mit der Reifung der Palmnüsse (*Acrocomia*) verbunden waren (Ribeiro 1, S. 68).¹

Die gewaltige Entwicklung des Rituals der Plejaden bei den Stämmen aus dem Chaco stellt Probleme, die wir hier nicht untersuchen wollen. Wir erwähnen sie einzig aus dem Grunde, um besser zeigen zu können, wie stark das Band ist, das im ganzen tropischen Amerika die Plejaden mit den Jahreszeiten verknüpft (vgl. hierüber von den Steinen 1).

Für die Sherenté liegen uns sehr genaue Hinweise vor, die das Verständnis des in astronomischer Hinsicht etwas rätselhaften Textes von M 124 erleichtern helfen: »Sie zählen die Monate nach Mondumläufen; ihr Jahr beginnt im Juni, wenn die Plejaden auftauchen und die Sonne das Sternbild des Stiers verläßt. Die Plejaden nennen sie *sururú*, und dieses Sternbild ist allen Eingeborenen Brasiliens wohlbekannt. Etwa eine Woche später erscheinen die *pluvias Hyades* und das Schwertgehänge des Orion, welche die Sherenté ebenfalls kennen. Wenn diese Sterne gegen Morgen auftauchen, hält man das für ein Zeichen des Windes. Die Indianer erzählen sich verschiedene Legenden über die Plejaden. Ihr heliakischer Aufgang (vor der Sonne) sowie ihr kosmischer Aufgang (mit der Sonne) werden vermerkt. Zwischen diesen beiden Aufgängen der *sururú* zählen die Sherenté 13 Monde (13 *oá-ité*), die ein Jahr bilden = *oá-hú* (*hú* = Sammlung?).«

»Sie teilen ihr Jahr in zwei Hälften: 1. vier Monde Trockenzeit, etwa von Juni bis September; 2. neun Monde Regenzeit (*a-ké-nan*) von September bis Mai. Im Laufe der beiden ersten Monate der Trockenzeit roden sie ein Stück Wald, indem sie die großen Bäume fällen. In den folgenden zwei Monaten verbrennen sie das Buschwerk und säen, um die Regenfälle von Ende September und Oktober zu nutzen« (J. F. de Oliveira, S. 293 f.).

¹ Die Caduveo haben zwei verschiedene Mythen vom Ursprung von *nibetad*, den Plejaden. Bald sollen es Kinder sein, die in Sterne verwandelt wurden, weil sie nach Einbruch der Dunkelheit zu laut gespielt haben (vgl. in M 124 den Lärm, den die Brüder von Asaré beim Baden machen, und weiter unten M 171, S. 388), bald ein männlicher Stern, der vom Himmel herabgestiegen ist, um eine Sterbliche zu heiraten, der er den Mais und den Maniok schenkt, die zu jener Zeit sofort nach dem Anpflanzen reif wurden (Ribeiro 1, S. 138). Die Transformation von Stern in eine männliche Gestalt – typisch für die nordamerikanische Mythologie – existiert in Südamerika bei den Karaja (M 110) und den Umotina (Baldus 2, S. 21 f.).

Dasselbe gilt für die Tapirapé, die ungefähr auf demselben Breitengrad (10°) etwas weiter westlich leben: »Die Plejaden . . . werden ängstlich und mit wachsender Ungeduld beobachtet, sobald die Regenfälle nachlassen, denn das Verschwinden der Plejaden hinter dem westlichen Horizont im Mai zeigt das Ende der Regenzeit an. Dies ist die Zeit des größten Festes im Jahr. Die Stellung der Plejaden dient auch dazu, das Datum der zahlreichen Zeremonien festzulegen, die während des Höhepunkts der Regenzeit stattfinden, zwischen November und April« (Wagley, S. 256 f.). Die Timbira (3° bis 9° südl. Br.) bereiten sich auf die von September bis April dauernde Regenzeit vor, wenn die Plejaden (*krot*) am westlichen Horizont nach Sonnenuntergang sichtbar sind; dies ist der Zeitpunkt, um auf den Pflanzungen zu arbeiten. Und wenn sie gegen Abend in derselben Richtung unsichtbar werden, beginnt die Zeit, die von den sogenannten Hälften »der Regenzeit« kontrolliert wird (Nim. 8, S. 62, 84, 183). Für die Bororo, bei denen die Plejaden gegen Ende Juni vor Sonnenaufgang am Horizont erscheinen, sind sie das Zeichen dafür, daß die Trockenzeit schon weit vorangeschritten ist (E. B., Bd. I, S. 296).

Im Amazonas-Gebiet verschwinden die Plejaden im Mai, tauchen im Juni wieder auf und verkünden das Steigen der Wasser, die Mauserung der Vögel und die Wiederbelebung der Vegetation (Barbosa Rodrigues, S. 221, Fn. 2). Demselben Autor zufolge glauben die Eingeborenen, daß sich die Plejaden während der kurzen Zeit ihrer Unsichtbarkeit in der Tiefe eines Brunnens verstecken, wo die Durstenden sich erfrischen. Dieser Brunnen erinnert an diejenigen, den die Brüder von Asaré – welche die Plejaden verkörpern – graben, um den Durst des Helden zu löschen.

Weiter nördlich kündigt das Verschwinden der Plejaden den Taulipang (3° bis 5° nördl. Br.) das Nahen der Regenfälle und des Überflusses an, – ihr Erscheinen den Beginn der Trockenzeit (K. G. 1, S. 12, und Bd. III, S. 281 ff.). In Französisch-Guayana (2° bis 5° nördl. Br.) »sind die Plejaden allen Eingeborenen bekannt . . . Diese begrüßen freudig ihr Wiederauftauchen am Horizont, weil es mit dem Beginn der Trockenzeit zusammenfällt. Ihr Verschwinden gegen Mai geht mit einem Anwachsen der Regenfälle einher, welche . . . die Schifffahrt unmöglich machen« (Crevaux, S. 215). Ebenfalls bedeutsam waren die Plejaden für die alten Tupinamba der Küste: »Sie wissen auch«, schreibt Thevet, »daß das Siebengestirn dasjenige ist,

das ihren Maniok zum Wachsen bringt, aus dem sie ihr Mehl machen« (Métraux 1, S. 51, Fn. 3). Von den Tupi des 17. Jahrhunderts heißt es: »*Annos suos numerant ab exortu Heliaco Pleiadum quos Ceixu vocant atque ideo annum eodem nomine denotant: accidit autem is ortus mense nostro Maio*« (Piso, S. 369).²

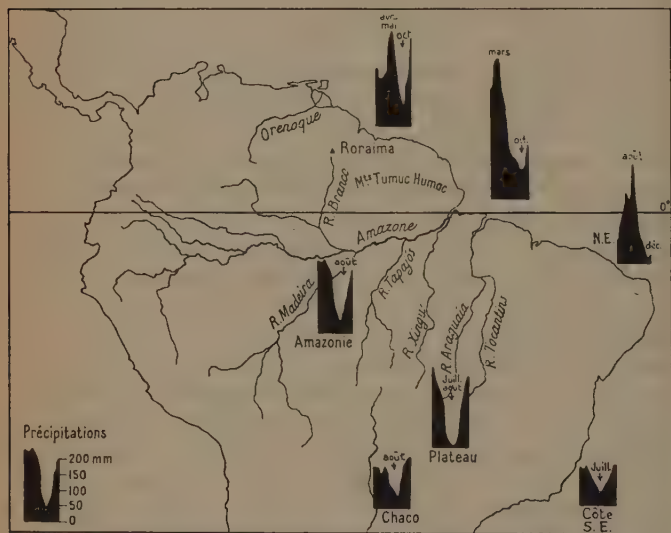


Abb. 9 – Regenverhältnisse im tropischen Amerika (nach P. Gourou, Atlas classique, Bd. II, Paris 1956)

Obwohl alle diese Zeugnisse die Bedeutung der Plejaden hervorheben, scheinen sie zuweilen voneinander abzuweichen. Wie wir sahen, wird das Erscheinen der Plejaden von den Taulipang mit dem Beginn der Trockenzeit verbunden; die Palikur, die auf demselben Breitengrad leben, bedienen sich ihrer, um die Ankunft der Regenfälle vorherzusagen (Nim. 14 a, S. 90). Doch abgesehen davon, daß die Texte weder den nächtlichen Augenblick, wo die Be-

² Das Band zwischen dem ersten Aufgang der Plejaden und den abgebrannten Wäldern der Trockenzeit erklärt zweifellos, warum das Opossum dieses Datum wählt, um seinen Schwanz zu versengen (Barbosa Rodrigues, S. 173–177).

obachtung gemacht wird, noch die für bedeutsam gehaltenen Umstände angeben (kosmischer oder heliakischer Aufgang, Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit am westlichen Horizont nach Sonnenuntergang etc.)³, muß auch den Lebensgewohnheiten Aufmerksamkeit geschenkt werden: mit dem Überfluß, von dem die Taulipang sprechen, meinen sie den der Fische in den Flüssen, der nicht notwendig mit dem des Wildes oder der Pflanzenprodukte übereinstimmt. Im Guayana-Gebiet unterscheidet man nämlich vier statt zwei Jahreszeiten: eine »kleine« und eine »große« Regenzeit, eine »kleine« und eine »große« Trockenzeit (Ahlbrinck, Art. »weyu«), wobei diese Termini nur einen relativen Wert haben, da die Niederschläge im Laufe des Jahres lediglich in der Intensität variieren, ohne je vollständig aufzuhören. Schließlich darf man nicht vergessen, daß sich in Brasilien die Regenverhältnisse umkehren, wenn man von der Nordost-Küste zum Zentralplateau und von der Nordküste zur Südküste geht (Abb. 9).

Wie dem auch sei, wir wollen uns hier auf die besonderen Probleme beschränken, die der Mythos von Asaré aufwirft. Dieser Mythos (M 124) betrifft einen Stern aus dem Sternbild Orion sowie die Plejaden. Er bringt sie in Korrelation – es sind Brüder – und zugleich in Gegensatz: ein Bruder ist unschuldig, die anderen sind schuldig, und sie gehören, wiewohl Brüder, zu verschiedenen Hälften. Diese doppelte Beziehung ist nun auch in der Alten Welt zu beobachten, wo das Erscheinen der beiden Sternbilder allerdings nicht die gleichen meteorologischen Implikationen haben kann, da sich die Jahreszeiten von einer Hemisphäre zur anderen umkehren.

Für die Alten war Orion mit der schlechten Jahreszeit verbunden: »*Cum subito adsurgens fluctu nimbosus Orion*« (Vergil, *Aeneis* I, 535). Andererseits zeigt ein kurzer Blick auf die Adjektive, die die Dichter Orion und den Plejaden beileigten, daß unter meteorologischem Gesichtspunkt die beiden Sternbilder eng miteinander verbunden waren. Orion ist »nimbosus«, »aquosus«, »nubilus«, »pluvius«; die Plejaden sind »nimbosae«, »aquosae«, »pluviae«, oder

3 Tatsächlich findet man in der Literatur nur selten Hinweise, die so präzise sind wie der folgende: »Wenn abends, nachdem die Sterne sichtbar geworden sind, im Osten die Plejaden aufgehen, dann beginnt für sie [die Indianer vom Orinoko] das neue Jahr [Regenzeit] . . .« (Gumilla, Bd. II, S. 281).

» . . . Tatsächlich bezeichnet von Ost bis West, in der gesamten Region von Guayana und Orinoko bis Cayenne, das Wiederauftauchen der Plejaden am östlichen Horizont kurz nach Sonnenuntergang im Dezember den Jahreswechsel« (Roth 2, S. 715).

auch »imbriferae«, Ursache für Regen, »procellosae«, stürmisch. *In extenso* können sie sogar dazu dienen, den Sturm zu bezeichnen: »*Haec per et Aegaeas hiemes, Pliadumque nivolum Sidus*« (Statius, *Silvae* I, 3, 95). Denn obwohl zwischen dem Frühling und den lateinischen Namen der Plejaden (»vergiliae«, von »ver«, Frühling) eine etymologische Verbindung aufscheint, glaubten die Seeleute, daß sie die Regenfälle verursachten und die Stürme sich mit ihnen erhöhen.

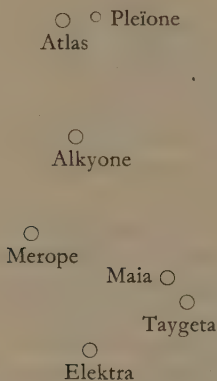


Abb. 10 – Das Sternbild der Plejaden

Auf symbolischer Ebene eng verbunden, stehen die beiden Sternbilder einander häufig entgegen aufgrund des ihre Bezeichnung leitenden Geistes. Dies wird schon in unserer Terminologie deutlich. »Die Plejaden« – früher »die Plejade« – ist ein Kollektiv, das eine Vielzahl von Sternen umfaßt und sie dabei unbestimmt läßt. Dasselbe gilt für die populären Bezeichnungen: französisch »Les Chevettes« (junge Rehe), »la Poussinière«; italienisch: »Gallinelle«; deutsch: »Gluckhenne« . . . Dagegen ist das Sternbild Orion Gegenstand einer Zerstückelung. Die Sterne oder Sternhaufen werden hier mittels Zuordnung zu Individuen, Körperteilen oder Gegenständen unterschieden: rechtes Knie, linker Fuß, rechte Schulter, linke Schulter; Schild, Schwert, Schwertgehänge, Gürtel oder »Jakobsstab«; spanisch: »las tres Marias« oder »los tres Magos« (vgl. Hoffmann-Krayer, S. 677–689).

Äquator

Ekliptik

Pleiaden

Hyaden

Aldebaran

STIER

Rigel α »linker Fuß«

δ »Gürtel«

Bellatrix γ »linke Schulter«

λ »rechte Schulter«

Beteiguze

»rechtes Knie«

»Schild«

ζ

κ

Abb. 11 – Sternbild des Orion

streutes Mehl dar« (von den Steinen 2, S. 461). Die Tupi der Nordwestküste verbinden mit den Plejaden eine von ihnen *seichujura* (Gerüst der Biene) genanntes Sternbild: »Ein Sternbild von neun Sternen in Form eines Gitters, welches ihnen die Regenfälle voraussagt.«

»Wir haben hier das Siebengestirn, das sie sehr gut kennen und *Seychou* nennen. Es taucht in ihrer Hemisphäre erst gegen Mitte Januar auf, und sobald es erscheint, warten sie auf den Regen, der auch bald darauf einsetzt« (Claude d'Abbeville, S. 316). Statt *seichu* nennt von den Steinen (1, S. 245) als Tupi-Namen für die Plejaden die phonetisch ähnlichen Termini *eischu*, *eiruçu* (Schwarm).

Den Macushi zufolge soll der Gürtel des Orion aus drei Teilen eines zerstückelten Leichnams bestehen (Barbosa Rodrigues, S. 227–230). Die Tamanako nennen die Plejaden »Busch«, die Kumanagoto und die Chayma »Gitterkorb« (vgl. das Motiv von Abb. 12), die Mojos »die kleinen Papageien« (von den Steinen 1, S. 243–246). Die Karaja nennen ebenfalls die Plejaden *terabtoto*, »die Papageien«, und Orion *hatedäotä*, »abgebrannter Wald« (d. h. das Waldstück, dessen Bäume man gefällt und verbrannt hat, um eine Pflanzung anzulegen; Ehrenreich, S. 89). Die Azteken nannten die Plejaden »den Haufen« oder »den Markt« (Seler, Bd. I, S. 621). Die Hopi stellen sie dem Gürtel des Orion als »Sternhaufen« oder »aufgereichte Sterne« gegenüber (Frigout; Tewa: Harrington, S. 50). Für die Bororo sind die Auskünfte widersprüchlich. Orion oder Teile des Orion sollen »Schildkrötenpanzer« heißen (von den Steinen 2, S. 650; E. B., Bd. I, S. 612 f.), »Stelzvogel« (B. de Magalhães, S. 44) oder »Wanderstorch« (Colb. 2, S. 220), »Großer Wagen« (ibid.), »weißer Stab« (Colb. 3, S. 219); während die Plejaden den Namen »Blumenstrauß« oder »Weißer Flaum« tragen sollen (was auf dasselbe hinausläuft, denn das Wort *akiri*, »Flaum«, bezeichnet in sakraler Sprache Steppenblumen; vgl. E. B., Bd. I, S. 975). Was immer es mit diesen Ungewissheiten, auf die wir noch zurückkommen werden, auf sich haben mag, so steht doch fest, daß die Form des Gegensatzes in allen Fällen unverändert bleibt.⁴

⁴ Zu vergleichen mit mehreren Benennungen von Orion in Nordamerika: »Die hängenden Linien« (Zuñi), und bei den Eskimo der Beringstraße: »die Pfähle zum Aufspannen der Häute« im Gegensatz zu »die Reichweite der kleinen Füchse« für die Plejaden (Nelson). Die Eskimo von Alaska bezeichnen die Plejaden ebenfalls mit einem Kollektivnamen: »die Jäger« (Spencer, S. 258).

All diese Bezeichnungen, ob europäische oder amerikanische, verweisen also auf den gleichen, nur verschieden dargestellten Gegensatz: einerseits die Plejade, junge Rehe, Gluckhenne, Papageien, Bienenschwarm⁵, Schildkrötennest, eine Handvoll verstreuten Mehls, Busch, Gitterkorb, Weißer Flaum, Blumenstrauß; andererseits »Schwertgehänge oder Gürtel« (Schwert, Schild etc.), Gestell, verbrannter Wald, Gerüst, Stab etc. Auf der einen Seite also auf einen kollektiven Terminus reduzierte Bezeichnungen, wie eine zufällige Verteilung von mehr oder weniger nahe beieinanderliegenden Elementen sie evoziert, und auf der anderen Seite analytische Termini, die eine systematische Anordnung von deutlich individualisierten Elementen, oft hergestellten und zusammengesetzten Gegenständen beschreiben. Andere Analogien sind noch frappierender. So der Vergleich, den die Tukuna anstellen zwischen den Plejaden und einer Gruppe von Personen, die ein Tapirleder zum Himmel hebt (M 82), sowie die alte Bezeichnung der Plejaden durch den Ausdruck »Tuch der Händler« (die indes rationalisiert ist: für die Händler, wird erzählt, waren die Plejaden das Vorzeichen für einen kalten Winter, so daß sie viel Tuch verkaufen würden). Desgleichen hat die Zerlegung des Orion-Sternbildes in »Schultern« und »Knie« auch bei den Tukuna ein Äquivalent: das Wort *venkiča* bezeichnet sowohl Orion wie den N-förmigen Haken, an dem die Küchengeräte an der Wand der Hütte aufgehängt werden. Einer der Tukuna-Mythen, in dem Orion vorkommt (M 129a), erzählt, wie

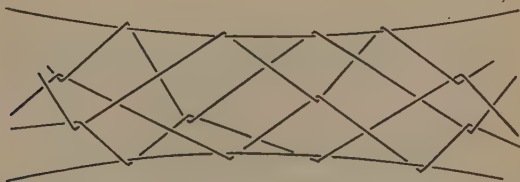


Abb. 12 – Fadenspiel der Toba-Indianer, die Plejaden darstellend
(nach Lehmann-Nitsche 5, S. 183)

⁵ »Das Fernrohr«, schreibt ein zeitgenössischer Astronom im Hinblick auf die Plejaden, »enthüllt eine Ansammlung von mindestens einigen hundert Sternen, die in etwa an einen Bienenschwarm erinnert. Und wenn die sichtbare Bewegung dieser Sterne mehrere milliardenmal beschleunigt werden könnte, würde die Analogie noch deutlicher, denn man sähe jeden einzelnen Körper in eine andere Richtung schießen, während der Schwarm selber seine Kohärenz bewahrte« (Limber, S. 58).

der Gott Venkiča ein gelähmtes Knie bekam (was die Form des Hakens erklärt) und zu Orion wird, »dem himmlischen Haken« (Nim. 13, S. 15, 142, 149). Ein anderer Tukuna-Mythos (M 129b) macht Orion zu einem einbeinigen Helden (Nim. 13, S. 147)⁶, was einerseits an die Mythen aus Guayana erinnert, von denen uns einer bereits beschäftigt hat (M 28), andererseits in Nordamerika, insbesondere bei den Dorfstämmen des oberen Missouri (Mandan, Hidatsa), an die Gleichsetzung der drei Sterne des Gürtels und der darunter liegenden Sterne mit einer abgeschnittenen Hand, deren Geschichte einige Mythen erzählen (Beckwith, S. 42 f.).

6 Wiewohl dunkel, ist dieser Mythos von besonderem Interesse. Durch seinen Anfang, wo zwei Brüder auftreten, von denen der Ältere sich diskret, der Jüngere indiskret verhält gegenüber einem Menschenfresser, verweist er auf M 28, der ebenfalls den Ursprung von Orion betrifft. Gleichzeitig aber handelt es sich hier um eine Küchengeschichte: der Fehler des Jüngeren besteht darin, daß er die gekochten Kartoffeln des Menschenfressers ißt. Dieser, von einer Kartoffel unterrichtet, schläfert den Schuldigen so tief ein, daß es seinem älteren Bruder nicht gelingt, ihn aufzuwecken, auch nicht, wenn er ihn mit einem brennenden Holzseil ansengt. Dann reißt ihm der Menschenfresser ein Bein aus und verschlingt es.

Trotz seiner Verstümmelung ist der Einbeinige ein ausgezeichnete und sogar wunderbarer Jäger, da ein kleines Stück Fleisch, das er einem von ihm getöteten Wild entnommen hat, sobald er wieder im Dorf ist, sich so vergrößert, daß es die Frau des Helden vollständig bedeckt, die angesichts einer so mageren Jagd zunächst ungehalten war.

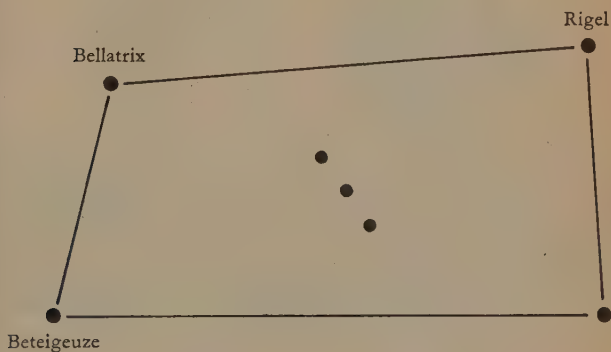
Schließlich tötet der Held einen Tapir, den er den Aasgeiern unter der Bedingung anbietet, daß sie ihn zum Himmel tragen, wo er zum Sternbild Orion wird (Nim. 13, S. 147).

In diesem Mythos scheint demnach alles umgekehrt zu verlaufen: der Menschenfresser ist der Herr der gekochten pflanzlichen Nahrung, die eingenommene Nahrung spricht, der Einbeinige ist schneller, als wenn er zwei Beine hätte, die Köchin wird unter dem Fleisch begraben, das sie in den Topf tun mußte . . .

Die Schlußepisode aber kehrt nun ganz offensichtlich den Tupi-Mythos vom Ursprung des Feuers um: der Held bietet einen frischen Tapir den Aasgeiern an, statt sich selbst in einen faulen Tapir zu verwandeln (und wird zuvor mit einem Holzseil angesengt – ein anti-kulinarischer und »kannibalischer« Gebrauch des Küchenfeuers); er läßt sich in Form eines Sterns (himmlisches Feuer) zum Himmel tragen, statt das Küchenfeuer, das bisher eine kannibalische Verwendung hatte, auf die Erde zu bringen. Es handelt sich also um eine Trennung auf der Achse Himmel-Erde, deren Ursprung in einem kulinarischen Paradoxon liegt (der Menschenfresser nährt sich von pflanzlichen Knollen wie ein ziviliertter Mensch), statt daß, wie in dem Tupi-Mythos, das Mittel der Küche den kannibalischen Geiern geraubt wird, mittels einer Verbindung auf der Achse Himmel-Erde. Im einen Fall wird der Held tatsächlich zerstückelt, damit er frisch gefressen werden kann; im anderen Fall gibt er vor, intakt zu sein, um nicht verfault gefressen zu werden.

Betrachtet man die beiden Mythen unter dieser Perspektive, dann muß man zugeben, daß ihre Transformation nur in einer Richtung denkbar ist. Es läßt sich vorstellen, daß M 65 durch Umkehrung aller Elemente M 129b erzeugt. Die gegenteilige Hypothese würde unlösbare Probleme stellen. Wir stehen also vor einem typischen Beispiel der Lehren, die die strukturelle Analyse, selbst auf formalster Ebene, über die historischen und konkreten Beziehungen unter den Völkern erteilen kann.

Wir behaupten nicht, daß dieser Gegensatz, der – grob gesagt – die Plejaden auf die Seite des Kontinuierlichen und Orion auf die Seite des Diskontinuierlichen verweist, überall gegenwärtig sei. Um bei Südamerika zu bleiben, so ist es möglich, daß er in abgeschwächter Form noch bei den Ipurina vorkommt, die in den Plejaden eine Schlange und im Orion einen Käfer sehen. Die Dinge werden komplizierter mit der Terminologie der Urubu, die mit unserer Hypothese zum Teil übereinstimmt, denn sie nennen die Plejaden »Großvater-viele-Dinge« und Orion »die-Drei-Augen«, aber sich auch insofern von ihr entfernt, als sie jeden Stern der Plejaden mit einem reich geschmückten Mann identifizieren (Huxley, S. 184 f.). Die Toba und andere Stämme aus dem Chaco nennen die Plejaden entweder »Großvater« oder »die-Kleinen-Kinder« (Abb. 12) und sehen in Orion drei alte Frauen in ihrem Haus oder Garten (Abb. 13).



*Abb. 13 – Sternbild Orion bei den Toba-Indianern
(nach Lehmann-Nitsche 4, S. 278)*

Aber wir kennen auch andere Gruppierungen. Die Mataka machen aus den Plejaden (Kopf), den Hyaden (Körper) und dem Orion-Gürtel (Pfote) ein einziges Sternbild, das sie »der Große Storch« nennen. Anderswo soll der Große Bär sowie Orion jeweils unter dem Aspekt eines einbeinigen Menschen oder Tiers vorgestellt werden (Lehmann-Nitsche 3, S. 103–143).

Die Indianer aus Guayana gehen, wie es scheint, nach einem anderen Prinzip vor. Nicht nur stellt bei ihnen der Orion-Gürtel ein abgeschnittenes Glied dar: dieses Detail steht auch in einer komplexen Reihe von Ereignissen. Die Plejaden sind eine Frau, die versucht, ihren Mann (die Hyaden) einzuholen, dem gerade ein Bein abgeschnitten wurde (der Gürtel) (M 28); oder die Plejaden sind eine Frau, die von einem Tapir verführt wurde, dessen Kopf die Hyaden und dessen Auge Aldebaran sind, während der Mann (Orion) die schuldigen Liebhaber verfolgt (Brett, S. 199 f.). Schließlich bilden die Plejaden, die Aldebaran-Gruppe sowie ein Teil des Orion den Taulipang zufolge ein und denselben Mann und entsprechen jeweils dessen Kopf, Körper und einzigem Bein, das ihm nach der Verstümmelung noch bleibt (K. G. 1, S. 57).⁷



Abb. 14 – Australische Rindenmalerei der Eingeborenen von Groote Eylandt, die Plejaden und Orion darstellend (nach: Australia. Aboriginal Paintings – Arnheim Land. New York Graphic Society-Unesco, 1954, Tafel XXX). Man beachte die Komplexität der Gegensätze: konvergierend/divergierend, rundlich/länglich, die auf mythischer Ebene anderen Gegensätzen entsprechen: weiblich/männlich, passiv/aktiv etc. (vgl. Mountford, Ch. P.: *The Tiwi, their Art, Myth and Ceremony*, London-Melbourne 1958, S. 177, und Tafel 62 B).

Trotz allen Ausnahmen, einzuführenden Unterschieden und unabdingbaren Korrekturen glauben wir dennoch, daß es auf der ganzen Welt eine Korrelations- und Gegensatzbeziehung zwischen Orion und den Plejaden gibt, die oft genug, und zwar in hinreichend voneinander entfernten Gebieten auftritt, so daß sich ihr ein signifikanter Wert beimessen läßt. Diese Signifikanz jedoch scheint von zwei

⁷ Das »diachronische« Schema aus Guayana von der Verfolgung findet sich bei den zentralen Eskimo wieder. Vgl. Boas 1, S. 636, 643.

bemerkenswerten Eigenschaften abzuhängen, die diese Sternbilder aufweisen. Zusammengenommen lassen sich Orion und die Plejaden (in der Diachronie) in Termini der Abwesenheit und Anwesenheit definieren. Andererseits stehen sie einander während der Zeit ihrer Sichtbarkeit entgegen (diesmal in der Synchronie), als ein wohlartikulierte System und eine unartikulierte Gesamtheit oder, wenn man will, als ein deutlicher Schnitt des Feldes und eine konfuse Form im Felde:

		SYNCHRONIE	
DIACHRONIE	Anwesenheit	kontinuierlich	diskontinuierlich
	Abwesenheit		

Dieser zweite Gegensatz, der den ersten zugleich verinnerlicht und verdoppelt, macht aus dem Paar Orion-Plejaden einen bevorzugten Signifikanten des jahreszeitlichen Wechsels, mit dem es empirisch zusammenhängt und der je nach Gebieten und Gesellschaften auf verschiedene Weise konzeptualisiert werden kann: Sommer und Winter, Trockenzeit und Regenzeit, beständiges Wetter und unbeständiges Wetter, Arbeit und Muße, Überfluß und Mangel, fleischliche und pflanzliche Nahrung etc. Konstant ist allein die Form des Gegensatzes; aber die Art, wie er interpretiert wird, die Inhalte, die man ihm gibt, sind je nach den Gruppen und von einer Hemisphäre zur anderen verschieden. Im letzteren Fall, und selbst für einen Gegensatz mit identischen Inhalten, verkehren sich natürlich die dem Orion und den Plejaden gemeinsamen Funktionen.

Dennoch, und ohne daß dies deutlich zutage getreten wäre, stehen wir vor einem merkwürdigen Problem. Das klassische Altertum verband Orion mit dem Regen und dem Sturm. Wie wir aber gesehen haben, wird Orion in Zentralbrasilien zwar ebenfalls mit

dem Wasser verknüpft, jedoch mit irdischem statt mit himmlischem Wasser. Der griechisch-lateinische Orion ließ den Regen *niederkommen*. In der Gestalt von Asaré, dem durstigen Helden, ist Orion die Ursache, daß das Wasser aus den Tiefen der Erde *emporsteigt*.

Wir verstehen ohne weiteres – denn es ist eine kosmographische Evidenz –, daß ein und dasselbe Sternbild, das in der nördlichen Hemisphäre die Regenfälle nach sich zieht, in der südlichen Hemisphäre die Trockenheit ankündigt: zwischen dem Äquator und dem Wendekreis des Steinbocks entspricht die Regenzeit in den Gebieten des Innern ungefähr unserem Herbst und Winter, die Trockenzeit dem Frühling und Sommer. Der Mythos von Asaré gibt getreu die »südliche« Version dieser Tatsache wieder, denn die Plejaden und Orion, der dicht auf sie folgt, sollen hier den Beginn der Trockenzeit verkünden. Bis hierhin ist alles nicht weiter erstaunlich. Aber der Mythos geht noch viel weiter: er verdoppelt das Thema des Wassers in Form eines Paares: himmlisches zurückgezogenes Wasser/irdisches hervorgerufenes Wasser; also einerseits Herkunft der Trockenzeit, andererseits Ursprung des Ozeans und des hydrographischen Netzes. In dieser letzteren Hinsicht bewahrt der Mythos von Asaré die nördliche Verknüpfung von Orion mit dem Wasser, jedoch mit einem umgekehrten Wasser.

Wie kommt es, daß in der einen Hemisphäre Orion gemäß der meteorologischen Erfahrung mit dem himmlischen Wasser verbunden wird und daß in der anderen Hemisphäre, jedoch ohne daß irgendein Bezug zur Erfahrung hergestellt werden könnte, die Symmetrie mittels einer auf den ersten Blick unverständlichen Verknüpfung zwischen Orion und einem Wasser chthonischen Ursprungs, d. h. einem imaginierten himmlischen Wasser, gewissermaßen wild durcheinander, bewahrt wird?

Eine erste Hypothese gilt es zunächst auszuschalten. Die Prähistoriker meinen, die amerikanischen Indianer seien im mittleren Paläolithikum aus der Alten Welt gekommen, und wir dürften annehmen, daß die Mythologie des Orion in eine so frühe Epoche zurückreiche und daß sie sie mitgebracht hätten. Sie hätten sie lediglich den neuen astronomischen und meteorologischen Bedingungen angepaßt, nämlich denen der südlichen Hemisphäre. Das durch die Präzession der Tag- und Nachtgleiche sich erhebende Problem soll keine großen Schwierigkeiten bereitet haben, ganz im Gegenteil; denn der globale Zyklus liegt bei 26 000 Jahren und entspricht in etwa dem

Beginn der Bevölkerung der Neuen Welt (zumindest nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse). Zu jener Zeit war folglich die Stellung der Sternbilder des Tierkreises ungefähr die gleiche wie heute. Hingegen gibt es keine Garantie dafür (und zahlreiche Hinweise sprechen dagegen), daß die meteorologischen Bedingungen in Südamerika damals die gleichen waren wie heute oder daß sie im Laufe der Jahrmillionen konstant geblieben sind. Vor allem aber stößt die Erklärung, die wir in Betracht gezogen haben, noch auf eine andere, weitaus größere Schwierigkeit. Um Orion mit dem Ursprung des irdischen Wassers zu verbinden, würde es nicht genügt haben, wenn die fernen Ahnen der Sherenté sich darauf beschränkt hätten, die meteorologische Symbolik dieses Sternbilds zu verkehren; sie müßten auch von der Rundheit der Erde Kenntnis gehabt haben, sodann den Regen, der in der Alten Welt vom Himmel fällt, (logisch, doch nur unter dieser Bedingung) in ein Wasser verwandelt haben, das aus der Tiefe der Erde in die Neue Welt aufsteigt.

Damit sind wir auf die einzig annehmbare Erklärung verwiesen. Der Sherenté-Mythos von Orion, in dem die Gestirne im Vergleich zum Wasser eine Funktion ausüben, die derjenigen symmetrisch ist, die ihnen in der nördlichen Hemisphäre zukommt, muß auf die Transformation eines anderen Mythos der südlichen Hemisphäre zurückführbar sein, in der die Funktion des Helden mit derjenigen von Orion in der entgegengesetzten Hemisphäre genau identisch ist. Und diesen Mythos gibt es, und wir kennen ihn auch, denn es ist der Referenzmythos: der Bororo-Mythos vom Vogelnestausheber, der für den Ursprung des Sturms, des Windes und des Regens verantwortlich ist, – ein Held, auf den das Epitheton »nimbosus« genau zutrifft, mit welchem Ausdruck im Mittelmeerraum Orion bezeichnet wurde – das »schreckliche Gestirn«, wie Plinius sagt.

Dieser Held heißt Geriguiguiatugo, ein Name, der uns schon einmal in etymologischer Hinsicht beschäftigt hatte (vgl. oben, S. 185 f.). Wir haben darauf hingewiesen, daß die von den Salesiensern vorgeschlagene Etymologie später eine Bestätigung erhalten werde. Sie zerlegten diesen Namen nämlich in: *atugo*, »Jaguar« (wir haben auf die Bedeutung dieses Punktes hingewiesen, denn der Bororo-Held befindet sich in der Position des Herrn des Feuers, wie der Jaguar der Gé-Mythen), und *geriguigui*, »Erdschildkröte«, welches auch der Name des Sternbildes Rabe ist. Es könnte also sein, daß Geriguiguiatugo der Rabe war, wie Asaré »*Orionis*« ist.

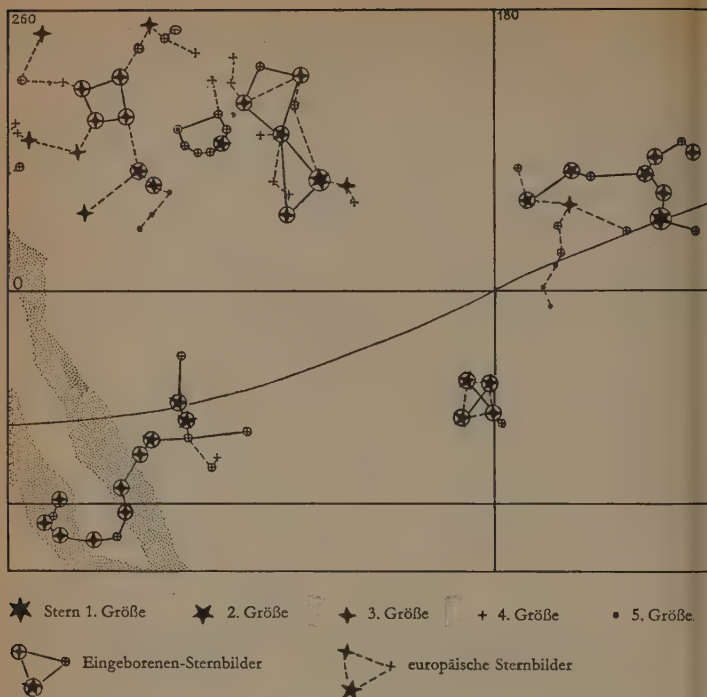
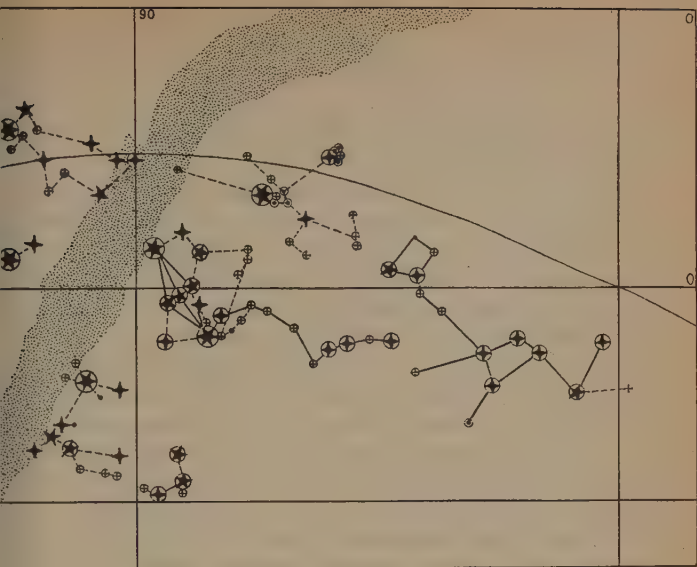


Abb. 15 – Der äquatoriale Himmel (nach K. G. O). Von links nach rechts: Herkules (»der Pacu-Fisch«) und der Bärenhüter (»der Piranha-Fisch«), welche die Südliche Krone (»den Tatu«) einrahmen; unten links der Skorpion (»die große Schlange«), rechts gefolgt vom Raben (»der fliegende Reiher«); dann der Löwe (»die Krabbe«), die Zwillinge, der Große Hund und unten die Taube; weiter oben, die Milchstraße entlang, Orion und der Fluß Eridanus (»die Tanzaxt«). Für die Indianer stellt diese Gesamtheit (abzüglich Eridanus) fünf Fischottern dar, die gerade den Fisch stehlen, der auf einem Bratrost (Taube) gelegt wird von einem Fischer mit einem Netz (das sich spannt zwischen Rigel, Beteigewe und drei Sternen des Sternbildes Orion). Oben rechts die Hyaden und die Plejaden (»die kleinen Knaben«, »der Wespenschwarm«); ganz rechts der Wal-fisch (»der Jaguar«). Auf den Teil in der Mitte und rechts beziehen sich die Mythen.



Colbacchini zitiert wiederholt das Wort *geriguigui* im Sinn von »Sternbild des Raben«, *cágado*: »Erdschildkröte« (Colb. 1, S. 34; 2, S. 219, 254, 420). Die *Encyclopédie Bororo* gibt plötzlich diesen ersten Sinn zugunsten eines anderen Sternbildes auf, das in unmittelbarer Nachbarschaft des Orion liegt, womit sie, so scheint es, eine alte Lesart, die einst Von den Steinen für einen Teil des Orion gefunden hat, aufgreift: »Panzer der Jabuti-Schildkröte« (2, S. 399). In der Tat haben die Wörter *jabuti* und *cágado* in der Sprache des Mato Grosso einen gewissen Spielraum und decken sich zuweilen (vgl. Ihering, Art. »Cágado«; E. B., Bd. I, S. 975: in sakraler Sprache heißt der Jabuti »großer Cágado«). E. B. zufolge bezeichnet das Wort *jerigigi* außer »eine Cágado-Art« (S. 185, 689) ein kleines Sternbild von fünf Sternen in Form einer Schildkröte, deren Kopf der Stern Rigel bildet (S. 612). Nebenbei bemerkt könnte es auch

sein, daß dieses Sternbild mit dem identisch ist, das Koch-Grünberg beschreibt: es »setzt sich zusammen aus dem ›Rigel‹ und vier kleineren Sternen nördlich und südlich davon, und die Indianer aus Guayana nennen es ›die Bank des Zilikawai‹, d. h. des Helden, der bei ihnen durch Orion dargestellt wird (K. G. 1, Bd. III, S. 281).

Zu dieser Abweichung innerhalb der Quellen der Salesienser sind einige Bemerkungen zu machen. Erstens sagte schon Von den Steinen vor 80 Jahren, daß die Bororo »sich über die Bedeutung der Sternbilder nicht immer einig waren« (2, S. 650). Wir haben oben (S. 288) einige bezeichnende Beispiele für diese Unbeständigkeit des astronomischen Vokabulars anführen können: »Großer Wagen« für den Großen Bären (Colb. 2, S. 220), »Großes Gewehr«, »Kleines Gewehr« für zwei andere Sternbilder (E. B., Bd. I, S. 612 f.). Daraus folgt, daß eine Benennung nicht notwendig jede andere ausschließt und daß den neuesten ein gewisses Verdachtsmoment anhaftet. So scheint es undenkbar, daß Colbacchini ständig den Raben mit einem Teil des Orion hat verwechseln können, der mehr als 100° von diesem entfernt liegt (wobei ihr jeweiliger Aufgang bei 12 bzw. 5 Stunden liegt). Seit seinem ersten Werk (Colb. 1, S. 33 f.) hat sich dieser Autor als fähig erwiesen, außer dem Raben auch so bescheidene Sternbilder wie das Fernrohr, Argo und den Pfau zu identifizieren, wohingegen seine Nachfolger fast immer unsicher sind und das Sternbild »in die Nachbarschaft des Orion« verlegen, das Colbacchini als fast identisch mit Argo erklärte, und zwar obwohl die jeweiligen Aufgänge um 3 Stunden und die Deklinationen um 60° differieren.

Aus all diesen Gründen zweifeln wir nicht daran, daß die Informanten von Colbacchini vor mehr als einem halben Jahrhundert unter *geriguigui* das Sternbild Rabe verstanden, auch wenn diese Bedeutung seitdem verlorengegangen ist, sei es infolge einer davon unabhängig bezeugten Verwechslung von Wörtern für verschiedene Schildkrötenarten, sei es infolge einer Übertragung des ursprünglichen Namens des Raben auf einen Teil des Orion. Weit entfernt, die zweite Hypothese auszuschließen, macht die erste sie vielmehr immer wahrscheinlicher.

Zwischen dem Mythos von Geriguiguiatugo (M 1) und dem von Asaré (M 124) taucht also eine neue Verbindung auf. Unabhängig davon haben wir bereits gezeigt, daß die beiden Mythen in einer Transformationsbeziehung stehen. Dieser Beweis wird nicht nur

auf einen anderen Bereich ausgedehnt, da er nun astronomische Äquivalente umfaßt; wir erhalten auch zwei wichtige Resultate.

Erstens verstehen wir, weshalb die Sherenté aus Orion den Ursprung oder das Zeichen des irdischen Wassers machen. Wie es zu vermuten war, gibt es keinerlei direkte Beziehung zwischen der populären Astronomie der Alten Welt und der der Neuen Welt; aber es besteht eine indirekte Beziehung, und diese ist vollkommen einleuchtend. Die Griechen und Lateiner verbanden Orion aus empirischen Gründen mit der schlechten Jahreszeit. Man braucht nur zu postulieren, daß erstens die Bororo in ihrer Hemisphäre ähnliches taten, wenn sie das Sternbild Rabe mit der Regenzeit verknüpften, und daß zweitens Orion und Rabe während verschiedener Zeiten den nördlichen Himmel beherrschen, woraus folgen würde, daß, wenn zwei Mythen einander so systematisch entgegenstehen wie M₁ und M₁₂₄, wenngleich sie zum selben Lexikon greifen, und wenn der eine den Ursprung des himmlischen Wassers, der andere den des chthonischen Wassers betrifft (vgl. Schemata S. 274), und wenn schließlich der eine dieser Mythen auf das Sternbild Rabe verweist, – daß dann der andere notwendig auf das Sternbild Orion verweisen wird, unter der einen Voraussetzung, daß das Eingeborenen denken die beiden Sternbilder tatsächlich in Gegensatz bringt.

Die vorstehende Erklärung ist bedingt. Doch ihre Verifizierung wird ein anderes, noch wichtigeres Resultat nach sich ziehen. Denn letztlich erkennen wir, daß die Methode, die wir von Anfang an verfolgen, in ihrer Totalität (sofern ihre verschiedenen Teile logisch miteinander verbunden waren) einer objektiven Verifizierung unterliegt. Die Transformationsbeziehungen, die wir zwischen den Mythen aufgedeckt haben, blieben bisher eine Sache der Interpretation. Nunmehr hängt ihre Wahrheit von einer einzigen Hypothese ab: daß nämlich das Sternbild Rabe geeignet ist, in der südlichen Hemisphäre die gleiche Funktion zu erfüllen wie das Sternbild Orion in der nördlichen, oder es ehemals war. Diese Hypothese kann auf zweierlei Weise bewiesen werden. Durch die Ethnographie, indem wir zeigen, daß die Indianer Brasiliens den Raben in der Tat unter diesem Aspekt beobachten, oder, falls uns das nicht gelingt, indem wir prüfen, ob es am südlichen Himmel Verschiebungen zwischen der Bahn des Raben und der des Orion gibt, die in etwa derjenigen der Jahreszeiten entspricht.

Bedauerlicherweise liefert die südamerikanische Ethnographie nicht

ebenso reichhaltige und präzise Angaben, wie wir sie, in vergleichbaren Breiten, von mehreren Inseln des Pazifik besitzen, wo der Rabe die von unserer Hypothese postulierte Rolle gespielt zu haben scheint. So auf den Karolinen: *sor-a-bol*, »Corvi«, wörtlich: »Der Seher der Taro-Pflanzungen«, weil er während der Zeit des Taro sichtbar ist (Christian, S. 388 f.); auf den Marquesas-Inseln: *Me'e*, »Corvus«, vielleicht in Verbindung zu bringen mit *mei*, Frucht des Brotbaums, die zur Regenzeit geerntet wird, der Zeit, in der auch die meisten Fische gefangen werden (Handy, S. 350 ff.); auf Pukapuka: *Te Manu* (ein Vogel), »Corvus«, dessen morgendlicher Aufgang die Zeit des kollektiven Fischfangs auf den Klippen ankündigt (Beaglehole, S. 350). Diese Angaben sind um so interessanter, als die Plejaden in Polynesien eine ähnliche Rolle spielen wie bei den südamerikanischen Indianern und man hier zur Erklärung für den Ursprung bestimmter Sternbilder Mythen findet, deren Gerüst mit dem der amerikanischen Mythen identisch ist (vgl. unten S. 313 f.).

Für das tropische Amerika müssen wir uns mit vageren Informationen begnügen. Wir werden wohl niemals erfahren, ob das herzförmige Sternbild, das während der Regenfälle in Nordostbrasilien zu sehen ist und das die alten Tupi »Aasgeier« nannten (Cl. d'Abbeville, Kap. LI), der Rabe war oder nicht. Dafür spricht, daß auch die Stämme der rechten Nebenflüsse des Rio Negro diesem Sternbild einen Vogelnamen zulegen: »der fliegende Reiher« (K. G. O, S. 60); sie stellen sich also die Diagonalen vor, welche die Sterne an den Spitzen des Trapezes miteinander verbinden, statt die Seiten, wie die Bororo und Cl. d'Abbeville selbst, wenn sie entweder von »Schildkrötenpanzer« oder von »Herz« sprechen. Es ist jedoch Vorsicht geboten, denn wie wir oben sahen (S. 288), verbanden dieselben Tupi der Küste, im Gegensatz zu den Sherenté des Innern, die Plejaden und vielleicht auch Orion mit der Regenzeit. Ein anderer Küstenstamm, der einige Grade nördlicher wohnte, die Pali-kur, sahen in vier Sternbildern die »Herren des Regens«. Zwei dieser Sternbilder sollen Orion und Skorpion sein, die anderen konnten nicht identifiziert werden (Nim. 4 a, S. 90).

Unter dem Namen *Pakuma-sula-li*, »Bratrost des Fisches« (*Batrachoides surinamensis*; Ahlbrinck, Art. »pakuma«) spielte das Sternbild Rabe in der Kosmologie der Carib aus Guayana eine wichtige, doch dunkle Rolle. Sein – zweifellos abendlicher – Aufgang soll mit der »kleinen« Trockenzeit der Äquatorzone zusammengefallen sein

(Mitte Februar bis Mitte Mai), und unter gewissen, nicht genau bestimmten Bedingungen sollte ihr Höhepunkt das Ende dieser Welt sowie die Geburt einer neuen ankündigen (Penard, *in*: Goeje, S. 118).⁸ Unter dem Namen Tauna wird im Innern von Guayana eine unheilbringende Gottheit beschrieben, die für die Gewitter verantwortlich ist und Bäume durch Blitze zerstört. Tauna kann aufrecht am Himmel stehend gesehen werden zwischen seinen beiden Bratrosen, *tauna-zulalu*, welche die vier Hauptsterne des Großen Bären und des Raben bilden (K. G. 1, Bd. III, S. 278 ff.). Diese Information ist für uns von dreifachem Interesse. Erstens enthält sie eine ausdrückliche Bezugnahme auf den Raben, der wie bei den Bororo mit dem Wind, dem Sturm und dem Regen verknüpft wird. Zweitens erinnert die männliche Gestalt von Tauna, der die Menschen mittels Wirbelstürmen und Blitzen straft, unmittelbar an Bepkororoti aus dem Gé-Mythos (M 125a, b), von dem wir bereits feststellten, wenn auch auf anderen Grundlagen, daß er in einer Transformationsbeziehung mit dem Referenzmythos steht (vgl. oben, S. 270–276). Wenn das Guayana-Homologon des Gé-Helden so wie der Bororo-Held das Sternbild Rabe (oder eine Gesamtheit von Sternbildern, die den Raben einschließt) darstellt, so ist dies ein zusätzliches Argument für unsere Rekonstruktion. Schließlich betont die Guayana-Fabel, daß die vier Hauptsterne des Großen Bären, die die Spitzen eines Trapezes bilden, und die des Raben, die die gleiche Anordnung aufweisen, sehr ähnliche Aufgänge haben (der Unterschied beträgt nur wenige Minuten). Es könnte also sein, daß Tauna, aufrecht zwischen diesen Sternbildern stehend, mit Sternen oder einer Gruppe von Sternen identifiziert werden müßte, die denselben

⁸ Auf den ersten Blick zögern wir zuzugeben, daß die Eingeborenen sich auf den Tageskulminationspunkt eines Sternbilds als auf ein beobachtbares Phänomen beziehen können. Doch ist ihre Sehschärfe, die sie zweifellos der Übung verdanken, der unseren weit überlegen. So wurde z. B. bei den Bororo auf »die außergewöhnlich gute Sehkraft« hingewiesen, »dank derer sie beispielsweise in der Lage sind, am hellen Tag die Stellung des Planeten Venus anzugeben« (E. B., Bd. I. S. 285). Die zu Rate gezogenen Astronomen waren skeptisch, und sie zweifelten ganz entschieden, was den Tageskulminationspunkt des Raben betrifft. Aber man braucht gar nicht anzunehmen, daß diese Kulmination wirklich beobachtet wird (ebensowenig übrigens wie der kosmische Aufgang der Plejaden, von dem auf S. 282 f. die Rede war), um zu verstehen, daß die Mythen sich auf Begriffe dieser Art beziehen können. Es würde genügen, wenn die Stellung von Gestirnen wie der Venus (die sechshundertmal heller ist als der Rabe, wie uns Pecker sagt) für geübtere Blicke als unsere wahrnehmbar ist, so daß das Eingeborenendenken sich damit autorisiert fühlt, am Tageshimmel Ereignisse zu postulieren, die wir nur am nächtlichen Himmel zu vermerken fähig sind.

Aufgang hätten wie sie und sich von ihnen nur durch die Deklination, zwischen der des Großen Bären ($+ 60^\circ$) und der des Raben ($- 20^\circ$), unterschieden. Das Haar der Berenike, das diesen beiden Bedingungen genügt, würde somit fähig, in den Mythen die Rolle einer kombinatorischen Variante des Raben zu spielen. Und in der Tat nimmt dieses kleine Sternbild einen wichtigen Platz bei den Kalina aus Guayana ein, wird jedoch aufgrund eines Paradoxon, das schnell aufzulösen ist, sichtlich nicht mit den Regenfällen verbunden, wie es aufgrund seiner Stellung im Tierkreis zu erwarten wäre, sondern mit der »großen Trockenzeit«, die sogar seinen Namen trägt (Ahlbrinck, Art. »sirito«, 5 c; »weyu«, 8).

Um die Schwierigkeit aufzulösen, müssen wir die Dinge etwas näher betrachten. Die große Trockenzeit dauert von Mitte August bis Mitte November, und im Kalina-Gebiet wird das Haar der Berenike im Oktober sichtbar (l. c., Art. »sirito«), also wenn die Trockenzeit ihrem Ende zugeht. In der Kalina-Sprache heißt das Sternbild *ombatapo*, »Gesicht«. Der Ursprungsmythos (M 130) erzählt, wie eine alte hungrige Frau einen Fisch aus der Reuse ihres Schwiegersohnes stahl. Wütend stiftete dieser die Pataka-Fische (*Hoplias malabaricus*) dazu an, sie zu verschlingen. Der Frau, die noch ihren Kopf und den oberen Teil des Oberkörpers besaß, gelang es, das Ufer zu erreichen. Sie beschloß, zum Himmel aufzusteigen und sich in einen Stern zu verwandeln. Aus Rache wollte sie die Fische vernichten: »Wenn die Trockenzeit kommt, werde ich erscheinen und alle Sümpfe und Fischlöcher austrocknen. Die Fische werden sterben... Möge ich die rechte Hand der Sonne werden, um es ihnen heimzuzahlen« (l. c., Art. »ombatapo«). Aus diesen verschiedenen Hinweisen folgt: 1. daß das Haar der Berenike aufgrund seines morgendlichen Aufgangs mit der Trockenzeit verknüpft wird; 2. daß diese Verknüpfung auf eine Periode verweist, wo die Trockenzeit ein fortgeschrittenes Stadium erreicht hat, Seen und Sümpfe also austrocknen und die Fische sterben können; folglich kurz bevor die Regenfälle wieder einsetzen. Es ist also denkbar, daß zwei benachbarte Populationen ein und dasselbe Sternbild auf verschiedene Weise benutzen; daß es für die eine das Symbol der fortgeschrittenen Trockenzeit ist, die ihre letzten Verwüstungen anrichtet, und für die andere der Verkünder der nahenden Regenfälle. In dieser letzteren Rolle wäre das Haar der Berenike eine kombinatorische Variante des Raben.

Die vorstehende Analyse wird dadurch bestätigt, daß es in Guayana ein Gegensatzpaar gibt, daß in Termini des Fischfangs sich definieren läßt. Wir werden in der Tat sehen, daß Orion und die Plejaden einen Überfluß an Fischen versprechen (M 134, 135), und wir können schon jetzt verifizieren, daß ein Sternbild, das für den Raben steht, in derselben Region die Funktion hat, das Verschwinden des Fisches zu bezeichnen. Also:

$$\begin{array}{l} \text{RABE : ORION ::} \\ \text{ayana)} \left[\text{Fisch (-) : Fisch (+)} \right] \left(\begin{array}{l} \text{(Bororo-Gé)} \left[\text{Regen (+) : Regen (-)} \right] :: \\ \text{= prospektiver Regen : retrospektiver Regen} \end{array} \right) \end{array}$$

eine verständliche Transformation, da der Gegensatz zwischen Trockenzeit und Regenzeit in der Äquatorzone weniger ausgeprägt und gleichzeitig komplexer ist als in Zentralbrasilien, was seine Übertragung von einer im eigentlichen Sinne meteorologischen Achse auf diejenige der biologischen und ökonomischen Folgen des Klimas nach sich zieht, auf der ein ähnlich einfacher Gegensatz mit geringer Mühe hergestellt werden kann. Vergessen wir zudem nicht, daß man, wenn die Ankunft der Fische mit dem Ansteigen der Wasser zusammenfällt, um so besser in den Seen und Flüssen fängt, je weniger Wasser darin ist. Und doch liegt es auf der Hand, daß gewisse strukturelle Elemente bestehen bleiben, wenn man vom Bororo-Mythos vom Ursprung des Raben (M 1) zum Kalina-Mythos vom Ursprung des Haars der Berenike (M 130) übergeht. In beiden Fällen wird ein schuldiger (männlicher oder weiblicher) Schwager von Fischen verschlungen. Die *Eingeweide* des einen steigen an die Oberfläche des Wassers und bleiben dort; der *Kopf* des anderen schwimmt oben und steigt dann zum Himmel auf. Mit diesem Parallelismus erhebt sich ein Problem, auf das wir später zurückkommen werden (s. unten, S. 312–317).

Eine gewisse Anzahl von Beweisen wurde auf diese Weise zugunsten einer Verbindung gesammelt, die das Eingeborenenendenken direkt oder indirekt zwischen der Regenzeit und dem Sternbild Rabe herstellt. Wir müssen nun noch das Problem mittels der anderen Methode behandeln, indem wir untersuchen, welches Band zwischen dem Raben und dem Orion einerseits sowie dem Wechsel der Jahreszeiten andererseits objektiv besteht. Hier stehen wir vor einer

schon einmal angeführten Schwierigkeit: derjenigen, welche die Präzession der Tag- und Nachtgleiche stellt. Grob gesagt, liegt bereits ein Abstand von 2000 bis 3000 Jahren zwischen den Epochen, in denen die griechisch-lateinische und die amerikanische Tradition durch die schriftliche Überlieferung fixiert worden sind. Dieser Abstand kann wahrscheinlich beiseite gelassen werden, da in beiden Fällen die Mythen wohl wesentlich früher entstanden sind. Außerdem würde die Präzession der Tag- und Nachtgleiche nur dann eine wirkliche Schwierigkeit bereiten, wenn wir seis Mythen der Alten Welt, seis Mythen der Neuen Welt getrennt untersuchen und behaupten würden, durch eine Erforschung der Korrelation zwischen dem Inhalt der Mythen und dem Verlauf der Jahreszeiten eine annähernde Vorstellung vom Alter der ersteren gewinnen zu können. Was die Neue Welt betrifft, würden zwei Variable unbekannt bleiben: die klimatische Entwicklung der südlichen Hemisphäre im Laufe der letzten zehn oder zwanzig Jahrtausende (wenngleich die Geologie darüber einigen Aufschluß gibt), und vor allem die Bewegung der heutigen Populationen sowie derjenigen, die ihnen vorausgegangen sind, vom einen Ende des Kontinents zum anderen. Sogar in den letzten drei Jahrhunderten haben sich die Gé- und Tupi-Stämme beträchtlich verlagert.

Aber solche Fragen brauchen wir uns nicht zu stellen. Wir untersuchen nämlich nicht, von welcher Art zu einer gegebenen Epoche und in einer bestimmten Region die Korrelation zwischen dem Zeitpunkt des Aufgangs oder der Kulmination eines Sternbilds und gewissen meteorologischen Vorfällen sein kann. Wir fragen lediglich, welche Beziehung zwischen der Bahn eines Sternbilds a in einer Hemisphäre und der eines Sternbilds b in der anderen besteht. Diese Beziehung ist konstant, auf welche Periode man immer sich beziehen will. Damit unsere Frage einen Sinn hat, genügt es also, wenn man, gemäß der Wahrscheinlichkeit, annimmt, daß elementare astronomische Kenntnisse sowie ihre Verwendung zur Bestimmung der Jahreszeiten auf eine sehr alte Zeit im Leben der Menschheit zurückgehen.

Auf dieses Problem hat uns der hervorragende Astronom Jean-Claude Pecker eine Antwort gegeben und drei graphische Darstellungen zeichnen lassen, die wir hier wiedergeben (Abb. 16). Daraus folgt: 1. daß gegen 1000 v. Chr. der abendliche Aufgang des Orion gegen Ende Oktober nicht mehr beobachtet wurde, einer Periode,

örtliche
Zeit

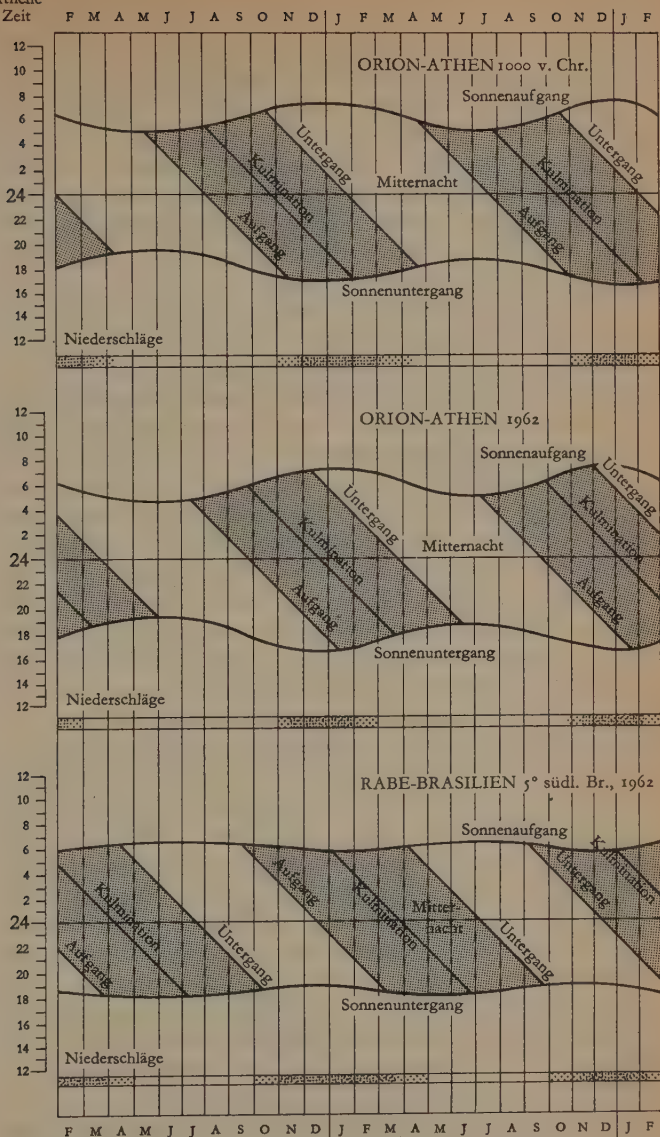


Abb. 16 – Die Bahn von Orion in der Alten Welt, verglichen mit der des Raben in der Neuen Welt.

die mit dem Beginn des Rauhrefs zusammenfiel (danach war Orion bereits aufgegangen, wenn die Sterne nach der Abenddämmerung sichtbar wurden); 2. daß zu jener Zeit, da Orion seine volle meteorologische Bedeutung besaß, er in deutlichem Phasengegensatz zum Raben stand, so wie er heute zu beobachten ist; was durchaus dieses letztere Sternbild dazu qualifizieren würde, heute in der südlichen Hemisphäre – jedoch aufgrund seines morgendlichen Aufgangs – die Rolle zu spielen, die einst in der nördlichen Hemisphäre Orion zukam.

Berücksichtigt man schließlich, daß die zu einer beliebigen Zeit beobachtete Phasenbeziehung zwischen Orion und Rabe ungefähr 120° beträgt und daß diese Beziehung in Zentralbrasilien der relativen Dauer der Trockenzeit bzw. der Regenzeit entspricht (5 Monate bzw. 7 Monate, meistens 4 bzw. 8 Monate den Berechnungen der Eingeborenen zufolge), so erkennt man, daß die Astronomie die äußere Verifizierung der inneren Argumente liefert, die uns veranlaßt hatten (S. 274), die Mythen M 1 und M 124 in Gegensatz zu bringen. In der Tat folgt aus all diesen Gegebenheiten, daß sich, wenn Orion mit der Trockenzeit verbunden werden kann, der Rabe der Regenzeit zuordnen läßt. Und entsprechend: wenn Rabe mit dem himmlischen Wasser verknüpft wird, muß sich die Beziehung von Orion zum Wasser mit dem Gegenteil des himmlischen Wassers herstellen, das nur ein Wasser aus der Tiefe sein kann.

Diese zweite Konsequenz läßt sich noch auf andere Weise verifizieren: indem wir einen zusätzlichen Reflex zu erhalten suchen, der zu all denen, die unser Spiegelspiel schon eingefangen hat, hinzukommt. Im südamerikanischen Raben haben wir das symmetrische Gegenstück von Orion erkannt. Auch haben wir erkannt, daß sich die Funktionen von Orion beim Übergang von der nördlichen Hemisphäre zur südlichen Hemisphäre auf zwei Achsen umkehrten: auf der der Jahreszeiten, die das Sternbild als naß oder trocken qualifizierte, und auf der von oben und unten (Himmel und Erde), in Beziehung auf welche die vorstehenden Werte austauschbar sind, da es ja auch stimmt, daß Orion immer auch das Wasser konnotiert: sei es das Wasser von oben, wenn das Sternbild die Regenzeit ankündigt, oder das von unten, wenn es die Trockenzeit ankündigt (M 124).

Gehen wir nun einen Schritt weiter und stellen wir eine neue Frage. Wenn der Rabe im kontinentalen Südamerika eine umgekehrte

Funktion wie die von Orion erfüllt, und wenn die Orion zugeschriebene Funktion von einer Hemisphäre zur anderen sich ebenfalls umkehrt, so müßte daraus folgen, daß ebenfalls von einer Hemisphäre zur anderen die jeweiligen Funktionen von Orion und Rabe wiederkehren. Wir haben diesen Beweis zu führen begonnen, indem wir die Mythologie des Orion in der Alten Welt mit der des Raben in der Neuen Welt verglichen. Ist es aber möglich, ihn bis zu Ende zu führen? Genauer: gibt es in der Alten Welt eine Funktion des Raben, die diesmal derjenigen homolog ist, welche die Indianer des tropischen Amerika dem Orion übertragen?

Eine Anspielung in der *Großen Enzyklopädie des 19. Jahrhunderts* hat uns aufmerken lassen: »Bei den Alten sahen die einen in diesem Sternbild den Raben, den Apollon zu ewigem Durst verurteilte...«, und wir wandten uns an unseren Kollegen J. P. Vernant, der uns folgende Hinweise gab. Zunächst verbindet ein Abschnitt der *Phainomena* von Aratos die drei benachbarten Sternbilder Hydra (Wasserschlange), Becher und Rabe: »In der Mitte der Spira (Hydra) liegt der Becher und am äußersten Ende des Sternbilds der Rabe, der mit seinem Schnabel auf ihn zu hacken scheint« (*Arati Phaenomena*, ed. J. Martin, Biblioteca di studi superiori, Bd. XXV, Florenz 1956, S. 172). Drei Varianten einer ziemlich alten Erzählung (man findet, wie Vernant erinnert, Anklänge daran bei Aristoteles, ed. Rose, Frag. 29) tragen dieser Verbindung Rechnung. Diese Varianten befinden sich in: Pseudo-Eratosthenes, *Katasterismoi* 41; Aelianus, *De natura animalium* I, 47; Dionysios, *Peri ornithon* (in: A. Cramer, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis* I, 25, 20). In verschiedenen Fabeln ist die Rede vom Raben, den Apollon bittet, er möge Wasser bringen, der jedoch in einem Weizenfeld oder bei einem Feigenbaum verweilt und wartet, bis die Körner oder Früchte reif sind, um sich seiner Aufgabe zu entledigen. Apollon bestraft ihn, indem er ihn dazu verurteilt, während des Sommers Durst zu leiden. Vernant ergänzt diese Informationen mit der Bemerkung, daß in zahlreichen Texten sowie einigen Riten die Raben (wie die Krähen und Dohlen) zu atmosphärischen Vögeln, Zeichen für das Wetter, insbesondere Verkündern des Regens werden.

Wie der Held Asaré von M 124, in dem die Indianer – woran wir hier ein letztes Mal erinnern – einen Stern des Sternbilds Orion sehen, ist auch der Rabe des griechischen Mythos, Prototyp des Stern-

bilds, das später seinen Namen trägt, ein *Verdurstender*. Um Asaré zu erfrischen, reichen die *reifen* Früchte nicht aus: es muß ein Brunnen gegraben werden, aus dem dann der Ozean entsteht. Der griechische Rabe verschmäht einen Brunnen, aus dem ein Wasser ebenfalls irdischen Ursprungs quillt, und versteift sich darauf, so lange zu warten, bis die Körner oder Früchte *reif* sind; was zur Folge hat, daß er sich nicht mehr erfrischen kann.

Im einen Fall reifen die Früchte am Ende der Regenzeit (während derer sie sich mit Wasser vollgesogen haben); im anderen Fall reifen sie am Ende der Trockenzeit, aufgrund einer langen Sonnenbestrahlung. So konnte also im alten Griechenland der Rabe als ein mit der Trockenzeit verbundenes Sternbild den Regen ankündigen. Der Vogel ruft das abwesende himmlische Wasser herbei, weil er Durst hat; und er hat Durst, weil er ein vorhandenes irdisches Wasser verschmähte und allzu erpicht auf die Wohltaten der Sonnenzeit war. Wir erinnern uns aber, daß Asaré die Wohltaten der Regenzeit verschmäht hat (das Wasser in den Nüssen) und daß, damit sein gieriger

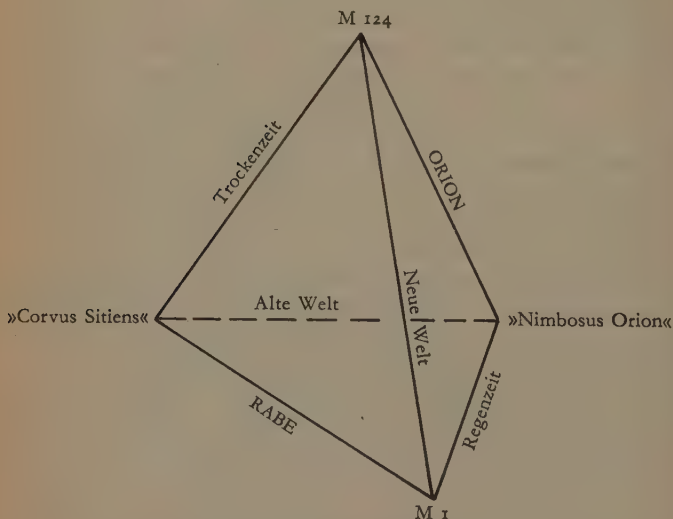
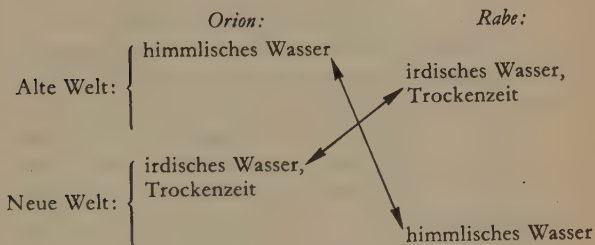


Abb. 17 – Jeweilige Stellung von Orion und Rabe in den Mythen der Alten und der Neuen Welt.

Durst gelöscht werden konnte, das irdische Wasser nicht nur in Erscheinung treten, sondern im Überfluß da sein mußte, was es dem Helden erlaubte, seinen Durst zu stillen und seinen Körper zu erfrischen, bevor die Trockenzeit anbricht; wohingegen, aufgrund dieser Trockenzeit, die Stimme des Raben rauh wird und seine Kehle austrocknet. In einer der Varianten des griechischen Mythos beschuldigt der Rabe eine Schlange, Herrin des Brunnens, ihm den Zugang zum Wasser zu verbieten; was in dem brasilianischen Mythos ein Krokodil, Herr des Wassers, tatsächlich zu tun behauptet. Wir sehen also, daß jeder der beiden Mythen, der der Alten Welt und der der Neuen Welt, das Spiegelbild des anderen ist, wie wir es postuliert hatten; die augenfälligen Umkehrungen rühren allein daher, daß ein Mythos die Trockenheit, auf die sie sich beide beziehen, an ihrem Beginn betrachtet (nach den Regenfällen), der andere an ihrem Ende (vor den Regenfällen). In der Alten Welt sowie in den südlichen Regionen der Neuen Welt bilden folglich Mythen betreffend Orion und Rabe Gegensatzpaare, die beide im Hinblick auf die schöne und die schlechte Jahreszeit geordnet sind:



Vier Typen von Mythen also, die einen Chiasmus bilden und von denen jeder gemäß dreier Gegensätze definiert ist: Alte und Neue Welt, Trockenzeit und Regenzeit, Rabe und Orion (Abb. 17).

III

Toccata und Fuge

a) Die Plejaden

Indem wir den Mythen eine astronomische Bedeutung zugestehen, wollen wir keineswegs in die Irrtümer der solaren Mythographie des letzten Jahrhunderts verfallen. Für uns liefert der astronomische Kontext keinen absoluten Bezugspunkt; es genügt also nicht, die Mythen darauf zurückzuverweisen und zu glauben, sie damit interpretiert zu haben. Die Wahrheit des Mythos liegt nicht in einem bevorzugten Inhalt. Sie besteht in inhaltslosen logischen Beziehungen oder genauer solchen Beziehungen, deren invariante Eigenschaften ihren operatorischen Wert erschöpfen, da sich vergleichbare Beziehungen zwischen den Elementen einer großen Anzahl verschiedener Inhalte herstellen können. So haben wir aufgezeigt, daß ein Thema wie das vom Ursprung des kurzen Lebens sich in Mythen wiederfindet, die sich offenbar ihrem Inhalt nach voneinander unterscheiden, daß sich diese Unterschiede jedoch letztlich auf ebenso viele Codes reduzieren, die mit Hilfe von Kategorien der Sinnlichkeit konstituiert werden: Geschmack, Gehör, Geruch, Gefühl, Gesicht . . . Auf den vorstehenden Seiten haben wir nichts anderes getan, als die Realität eines anderen Codes aufzuweisen, der zwar auch visuell ist, aber dessen Lexikon aus Gegensatzpaaren gebildet ist, die einem raum-zeitlichen Ganzen entnommen sind, das einerseits in der diachronischen Periodizität des Jahres, andererseits in der synchronischen Organisation des gestirnten Himmels besteht. Dieser kosmographische Code hat keine größere Wahrheit als die anderen; er ist auch nicht besser, es sei denn hinsichtlich der Methode, sofern sich seine Operationen von außen kontrollieren lassen. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß die Fortschritte der Biochemie eines Tages ebenso präzise objektive Bezüge liefern werden, mit denen die Strenge und die Kohärenz der in der Sprache der Sensibilität formulierten Codes kontrolliert werden können. Die Mythen sind auf der Grundlage einer Logik der sinnlichen Qualitäten konstruiert, die keinen deutlichen Unterschied macht zwischen den Zuständen der Subjektivität und den Eigenschaften des Kos-

mos. Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß dieser Unterschied einem Abschnitt in der Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis entsprochen hat, und in immer geringerem Maße noch entspricht, und daß er eigentlich, wenn nicht tatsächlich zum Untergang verurteilt ist. In dieser Hinsicht ist das mythische Denken kein vorwissenschaftliches; es antizipiert vielmehr den künftigen Stand einer Wissenschaft, die seine vergangene Bewegung und seine heutige Ausrichtung in immer derselben Richtung fortschreitend zeigen.

Wie dem auch sei, das Auftauchen einer astronomischen Kodierung in einigen Mythen ermutigt uns zu prüfen, ob dieser Code nicht auch, sei in manifester oder latenter Form, in denjenigen Mythen, in denen wir ihn nicht bemerkt haben, existieren könnte. Es liegt auf der Hand, daß der Bororo-Mythos vom Ursprung der Sterne, den wir bereits analysiert haben (M 34), einen astronomischen Aspekt besitzt; aber ist es nicht möglich, den offensichtlichen Inhalt des Mythos – in dem die Sterne ganz allgemein vorkommen – zu präzisieren und ihn spezieller auf den Ursprung der Plejaden einzugrenzen? In vertikaler Trennung können die Kinder, Urheber einer reichlich vorhandenen pflanzlichen Nahrung (die sie jedoch gierig verschlingen), das Gegenstück der Brüder von Asaré sein (M 124), die in horizontaler Trennung die Urheber eines reichlich vorhandenen »mineralischen« Getränks sind, das sie großzügig aus teilen (und die ihrem Jüngsten gegenüber darauf drängen, daß er keinen Tropfen zurückläßt).

Der Vergleich ist um so einleuchtender, als ein Matako-Mythos, dessen Gerüst dem des Bororo-Mythos vom Ursprung der Sterne (M 34) sehr ähnlich ist, ausdrücklich auf die Plejaden verweist:

M 131 a. Matako: Ursprung der Plejaden

Einst war es Brauch bei den Indianern, mit Hilfe eines großen Baumes zum Himmel zu klettern. Dort fanden sie Honig und Fische im Überfluß. Eines Tages, nachdem sie wieder heruntergestiegen waren, begegneten sie am Fuße des Baumes einer alten Frau, die sie um ein wenig von ihrem Vorrat bat; doch sie weigerten sich. Aus Rache für diesen Geiz zündete die Alte den Baum an. Diejenigen Indianer, die im Himmel geblieben waren, verwandelten sich in Sterne und bildeten das Sternbild der Plejaden. (Campana, S. 318 f.)

Wir haben darauf hingewiesen, daß andere Mythen aus dem Chaco den Ursprung der Plejaden darauf zurückführen, daß Kinder, die sich nach Einbruch der Nacht zu laut gebärdeten, zum Himmel aufstiegen. Nun findet man in Südamerika ein sehr weit verbreitetes Verbot, das die nächtlichen Mahlzeiten betrifft. Mehrere Stämme des oberen Amazonas rechtfertigen es mit dem Glauben, daß Nahrung, die die ganze Nacht über im Magen bleibt, nicht mehr verdaut werden könne; daher rührt die Praxis des morgendlichen Erbrechens, indem die Gurgel mit einer Feder gereizt wird. Die Arawak aus Guayana glauben, daß jeder, der nach Sonnenuntergang ißt, sich in ein Tier verwandelt (Roth 1, S. 295; vgl. Mythos, *ibid.*, S. 184 f.).

Die Hypothese von einer Äquivalenz zwischen dem Mißbrauch des Lärms und dem Mißbrauch der Nahrung wird im Fall der Plejaden durch einen Macushi-Mythos bestätigt, der dem Bororo-Mythos vom Ursprung der Sterne sehr ähnlich ist, wiewohl er die Chaco-Mythen vom Ursprung der Plejaden durch bloße Transformation der lärmenden Kinder in unersättliche Kinder (Bororo=gierige) reproduziert:

M 131 b. Macushi: Ursprung der Plejaden

Ein Mann hatte sieben Söhne, die unentwegt weinten und um Essen baten. Die Mutter schimpfte und sagte: »Liebe Kinder, ich gebe euch dauernd zu essen, und nie seid ihr satt. Was für Vielfresser seid ihr doch!« Des Streites müde, zog sie aus dem Rost ein Tapir-Gebiß¹ und warf es ihnen vor. »Das ist nicht genug!« protestierten die Hungrigen, und nachdem sie das Fleisch unter die Jüngsten verteilt hatten, beschlossen sie, sich in Sterne zu verwandeln. Sich an der Hand haltend, singend und tanzend, begannen sie, in die Lüfte aufzusteigen. Bei diesem Anblick schrie die Mutter: »Wohin geht ihr? Hier habt ihr zu essen!« Die Kinder erklärten, daß sie keinen Groll hegten, aber ihre Entscheidung gefallen sei. Und sie verschwanden eines nach dem anderen. (Barbosa Rodrigues, S. 223)

Dieser Mythos aus Guayana bildet nun, wenn man so sagen darf, das Bindeglied zwischen dem Bororo-Mythos (M 34) und mehreren nordamerikanischen Mythen vom Ursprung der Plejaden, die ihrerseits dem Bororo-Mythos genau symmetrisch sind, mit einer seman-

¹ Wahrscheinlich für die Hyaden stehend; vgl. Roth 1, S. 266, und Goeje, S. 103: »die Hyaden, die von den Indianern Tapirgebiß genannt werden...«

tischen Umkehrung (Kinder, die von ihren Eltern ausgehungert werden, statt daß sie diese aushungern), wie es aufgrund des Hemi-sphärenwechsels voraussehbar war. Hier die Wyandot-Version:

M 132. Wyandot: Ursprung der Plejaden

Sieben Knaben spielten und tanzten im Schatten eines Baumes. Nach einiger Zeit bekamen sie Hunger. Einer von ihnen rannte Brot holen, doch die Alte schickte ihn zurück. Die Kinder nahmen ihre Spiele wieder auf, und kurz darauf gingen andere fort, um etwas zu essen zu holen. Wiederum lehnte die Alte ab. Die Kinder bastelten ein Tamburin und begannen zu tanzen.

Augenblicklich erhoben sie sich, immer noch tanzend, in die Lüfte. Sie stiegen höher und höher. Die Alte erblickte sie, als sie schon hoch über dem Baum waren. Da endlich rannte sie zu ihren Vorräten. Aber zu spät! Sie wollten nichts mehr von ihr hören, obwohl sie jetzt bereit war, ihnen zu essen zu geben. Verzweifelt begann die Alte zu weinen.

Weil man ihnen Nahrung verweigert hatte, wurden die sieben Kinder zu Hutinatsija, »der Gruppe«, die man nun am Himmel sieht. (Barbeau, S. 6 f.)²

Auf den Hervey-Inseln in Polynesien kennt man einen fast identischen Mythos, der jedoch das Sternbild Skorpion betrifft (Andersen, S. 399). In den Amazonas- und Guayana-Gebieten tritt der Skorpion an die Stelle der Plejaden, um die Regenfälle der Monate November und Dezember sowie das dadurch verursachte plötzliche Anschwellen der Wasser anzukündigen (Tastevin 3, S. 173).

Es ist auch anzunehmen, daß der Referenz-Mythos (M 1), dessen Held, wie wir sahen, den gleichen Namen wie das Sternbild Rabe trägt, noch einen weiteren astronomischen Bezug birgt, diesmal auf die Plejaden. Wir erinnern uns, daß gegen Ende des Mythos der in einen Hirsch verwandelte Held seinen Vater ins Wasser eines Sees stößt, wo die kannibalischen »Piranha«-Fische ihn verschlingen bis auf die Eingeweide, die an der Oberfläche schwimmen und sich in Wasserpflanzen verwandeln.

2 Da die Transformationsbeziehungen zwischen den Mythen des tropischen Amerika und denen der zentralen und südlichen Regionen von Nordamerika einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben, möchten wir hier nur auf einen Mythos der Schwarzfußindianer vom Ursprung der Plejaden hinweisen, der den Übergang bildet zwischen den Mythen vom oben zitierten Typ und dem von Asaré (Wissler-Duvall, S. 71 f.).

Dieses Motiv ist in ganz Amerika verbreitet, so daß man es fast unverändert bei den Eskimo von Alaska wiederfindet (M 133). Die Frau des ältesten von fünf Brüdern haßte den jüngsten und tötete ihn. Als die Brüder seine Leiche entdeckten, war diese voller Würmer. Und sie beschloßen, daß die Frau dasselbe Schicksal erleiden solle, und lockten sie unter dem Vorwand eines Rundlaufs an das Ufer eines Sees. Aber die Frau war langsamer; nachdem er sie einmal überrundet hatte, holte ihr Mann sie von hinten ein. Er stieß sie ins Wasser, wo die anderen Brüder vorsorglich die Würmer mit Fleisch geködert hatten. Die Würmer stürzten sich auf die Frau und verschlangen ihr Fleisch. Im Nu waren nur noch ihre Lungen übrig, die auf der Oberfläche schwammen. (Spencer, S. 73 f.)³

Bei den Eskimo wie bei den Bororo scheint dieses Motiv der auf der Oberfläche schwimmenden Eingeweide ohne astronomischen Bezug zu sein. In der Zwischenzone aber ist dem nicht so. Die Zuñi lassen die »kleinen Sterne« aus den Lungen eines zerstückelten Menschenfressers entstehen (Parsons 1, S. 30). Umgekehrt erzählen ihre Nachbarn, die Navaho, daß die Wassertiere aus den Eingeweiden eines untergegangenen riesigen Bären entstammen (Haile-Wheelwright, S. 77 f.). Und ein Mythos aus Guayana stellt diese beiden Interpretationen nebeneinander:

M 134. Akawai (?): Ursprung der Plejaden

Ein Mann, der die Frau seines Bruders begehrte, tötete diesen und zeigte seiner Schwägerin den abgeschnittenen Arm ihres Gatten als Beweis für seinen Tod. Sie willigte ein, ihn zu heiraten, aber von den Klagen des Phantoms alarmiert, begriff sie die Wahrheit und verstieß den Verbrecher. Dieser ließ nun die Unglückliche sowie ihren kleinen Sohn umkommen,

³ Noch merkwürdiger ist, daß man dieselbe Verbindung zwischen dem Wasser, den Eingeweiden und den Wasserpflanzen in Australien wiederfindet: »Was die blauen Wasserlilien betrifft, die zu Tausenden die Seen bedecken, so essen die Eingeborenen ihre Blüten, von denen sie glauben, daß ihr Wachstum von den Knochen der Toten begünstigt wird« (Spencer und Gillen, S. 564). Andererseits verzehrten die Eingeborenen im Südwesten der Provinz Victoria das gebratene Fleisch der Leichen ihrer Verwandten, außer den Eingeweiden und Därmen, die zusammen mit den Knochen verbrannt wurden (Frazer 2, Bd. IV, S. 262). Mit den amerikanischen Bräuchen verglichen, lassen diese Beobachtungen vermuten, daß es einen Hauptgegensatz zwischen den Eingeweiden und den Knochen auf anatomischer Ebene gibt und daß dieses Paar mit dem Wasser und dem Feuer in Beziehung gesetzt wird, dergestalt, daß das Feuer den Gegensatz überwindet (Verbindung von Eingeweiden und Knochen), während das Wasser ihn aktualisiert (Trennung von Knochen – in der Tiefe, und Eingeweiden – auf der Oberfläche in Form von Wasserpflanzen).

indem er sie in einen hohlen Baum einsperrte. In dieser Nacht erschien dem Mann das Phantom und sagte, daß es ihm wegen seiner Verbrechen nicht böse sei, denn seine Frau und sein Sohn hätten sich in Tiere verwandelt («acouri» und «adouri»⁴) und befänden sich in Sicherheit. Dagegen verlangte das Phantom, daß sein Bruder seinem verstümmelten Leichnam ein Begräbnis bereite, und es versprach ihm viele Fische, unter der Bedingung, daß er nur den Körper beerdige, die Eingeweide aber verstreue.

Der Mörder tat, wie ihm geheißen, und sah die Eingeweide in die Lüfte schweben und sich zum Himmel erheben, wo sie die Plejaden wurden. Seither gibt es alle Jahre zur Zeit, wenn die Plejaden erscheinen, viele Fische in den Flüssen. (Roth 1, S. 262)

Der Held eines Taulipang-Mythos vom Ursprung der Plejaden (M 135) ruft aus: »Wenn ich zum Himmel komme, gibt es viel Gewitter und Regen. Dann kommen die Fischzüge, und du wirst viele Fische essen!« (K.G. 1, S. 57) Das Band zwischen Plejaden und schwimmenden Eingeweiden wird auch in folgendem Mythos bezeugt:

M 136. Arekuna: Žiližoaibu (die Plejaden) tötet seine Schwiegermutter

Die Schwiegermutter von Žiližoaibu nährte ihren Schwiegersohn mit Fischen, die sie aus ihrem Uterus drückte. Als er dies entdeckte, zerbrach Žiližoaibu viele Kristallsteine, deren Splitter er auf das Ufer warf, wo die Alte immer hinging, und bedeckte sie mit Bananenblättern. Die Schwiegermutter stolperte und fiel hin, die Steine zerschnitten ihr Arme und Beine und den ganzen Leib: sie starb. Die Steine sprangen ins Wasser und verwandelten sich in »Piranha«-Fische, die deshalb bis auf den heutigen Tag Menschenfresser sind. Auch die Leber der Alten fiel ins Wasser und blieb auf der Oberfläche schwimmen. Man kann sie noch heute in Gestalt der »Mureru brava«, einer Wasserpflanze mit roten Blättern, sehen. Das Herz der Alten ist ihr Same. (K.G. 1, S. 60)

Es muß wohl kaum betont werden, daß dieser Mythos, dessen Held das Sternbild der Plejaden verkörpert, genau mit der Schlußepisode des Referenzmythos übereinstimmt, dessen Held das Sternbild Rabe verkörpert. Für die Bororo ist dieses Sternbild aber für den

4 »Acouri« ist *Dasyprocta aguti*, »adouri« soll eine kleine Art von Meerschweinchen bezeichnen (Goeje, S. 67) oder, nach Roth (2, S. 164), *Dasyprocta acuchy*. Vgl. M 1 und M 55 sowie oben, S. 174.

Regen verantwortlich, eine Rolle, die den Guayana-Indianern zufolge eher den Plejaden zukommt.

Die vorstehenden Mythen lassen vermuten, daß das Motiv der an der Oberfläche schwimmenden Eingeweide als Code-Terminus zwei verschiedene Funktionen zu erfüllen vermag; es ist gewissermaßen bivalent. Im »aquatischen« Code decken sie sich mit den Sternen, genauer den Plejaden. Wenn in dem Gebiet, in dem vor zweihundert Jahren die Bororo wohnten und in dessen Mittelteil sie noch heute leben (15° bis 20° südl. Br., 51° bis 57° westl. Länge) der Aufgang der Plejaden in der Mitte der Trockenzeit liegt, dann ist es normal, daß sich der Mythos (M 34) vom Ursprung der Sterne (= Plejaden) auch als ein Mythos vom Ursprung der wilden Tiere darstellt. Der sichtbare Bezugspunkt ist die Jagd, da die Trockenzeit sich besonders günstig für diese Art von Tätigkeit in einer Region auswirkt, wo die Regenfälle den Verkehr erschweren. Hingegen macht der Mythos der Regenzeit sichtbaren Gebrauch vom aquatischen Code (siehe das Motiv der an der Oberfläche schwimmenden Eingeweide), vermeidet aber jede direkte Bezugnahme auf die Plejaden.

Wir rühren hier an zwei grundlegende Merkmale des mythischen Denkens, die zugleich einander ergänzen und entgegenstehen. Erstens – wir haben es bereits anhand eines anderen Beispiels aufgezeigt (S. 79) – ist die mythische Syntax innerhalb der Grenze ihrer Regeln niemals völlig frei. Sie unterliegt auch den Zwängen der geographischen und technologischen Infrastruktur. Unter allen theoretisch möglichen Operationen, sofern man sie lediglich formal betrachtet, werden einige unwiderruflich ausgeschieden, und diese Löcher – wie mit dem Schlaghammer in ein Bild gebohrt, das sonst regelmäßig gewesen wäre – markieren im Negativ die Umrisse einer Struktur, die man der anderen eingliedern muß, um das wirkliche System der Operationen zu erhalten.

Zweitens – und dem zum Trotz, was oben gesagt wurde – geht im mythischen Denken alles so vor sich, als ob das System der Signifikanten sich den Angriffen entgegenstellte, denen die bezeichneten Dinge von außen ausgesetzt sind. Wenn die objektiven Bedingungen einige dieser Dinge ausschließen, verschwinden nicht unbedingt auch die entsprechenden Signifikanten. Zumindest eine Zeitlang bezeichnen sie weiterhin den Ort der fehlenden Termini. Im Guayana-Gebiet kann das Motiv der schwimmenden Eingeweide durchaus

seinen Doppelsinn haben, da das Auftauchen der Plejaden am Himmel objektiv mit dem der Fische in den Flüssen zusammenfällt. Dieses Zusammenfallen läßt sich nicht überall nachweisen.

Gegenwärtig gehen die Plejaden bei den Bororo vor Sonnenaufgang in der Mitte der Trockenzeit auf, gegen Ende Juni oder Anfang Juli. Die Eingeborenen feiern dann ein Fest, genannt *akiridogé e-wuré kowudu*, »um die Füße der Plejaden zu verbrennen«, damit, wie es heißt, ihre Bahn langsamer und folglich die für das Noma-denleben günstige Trockenzeit länger wird (E. B., Bd. I, S. 45). Man sieht also, daß die Bororo, so wie die Sherenté, die Plejaden mit der Trockenzeit verbinden – ohne sie, wie es scheint, im gleichen Augenblick zu beobachten –, jedoch mit dem Unterschied, daß die Sherenté den Plejaden eine negative Konnotation geben.

Dennoch behält sowohl bei den Alaska-Eskimo wie bei den Bororo aus Zentralbrasilien das Ding, das nicht mehr positiv bezeichnet wird (die Plejaden), seinen virtuellen Platz im System der Signifikanten.⁵ Es verschwindet nur einfach einer der Codes, während der andere in den Latenzzustand übergeht, wie um den Schlüssel der Isomorphie zwischen beiden zu verfeinern. Schließlich geht mit den beiden Phänomenen eine Änderung des Lexikons einher: mittels einer identischen Transformation bei den Eskimo, wo Eingeweide → Eingeweide, und einer verschiedenen Transformation bei den Bororo, wo Eingeweide → Wasserpflanzen (\neq Wassertiere).

b) Der Regenbogen

Greifen wir nunmehr einen anderen schon analysierten Bororo-Mythos nochmals auf (M 5), bei dem ebenfalls jeder astronomische Bezug zu fehlen scheint, und öffnen wir eine kurze Parenthese.

In Südamerika besitzt der Regenbogen eine doppelte Bedeutung. Einerseits bezeichnet er das Ende der Regenzeit; andererseits hält man ihn für die Ursache der Krankheiten und verschiedener natürlicher Umwälzungen. In der ersten Hinsicht bewirkt der Regenbogen die Trennung von Himmel und Erde, die vorher vermittels des Regens vereint worden waren. In der zweiten Hinsicht ersetzt er diese normale und segenbringende Verbindung durch eine anor-

⁵ Desgleichen, so scheint es, bei den Shipaia in noch abgeschwächterer Form. Vgl. Nim. 3, S. 1033.

male und unheilvolle: jene, die er selbst zwischen Himmel und Erde herstellt, indem er an die Stelle des Wassers tritt.

Die erste Funktion geht klar aus der Timbira-Theorie hervor: »Der Regenbogen, eine ›Gestalt des Regens‹, ruht mit seinen beiden Enden im Maul der Sucùriju-Schlangen, die den Regen gebären. Sein Erscheinen ist das Zeichen dafür, daß der Regen aufgehört hat; und wenn er verblaßt, dann sind zwei Fische ähnlich den Pupeyré-Aalen (port. »muçum«) zum Himmel aufgestiegen, um sich in einem Sumpf zu verbergen. Mit dem nächsten großen Regen kehren sie ins irdische Wasser zurück« (Nim. 8, S. 234).

Die zweite Funktion des Regenbogens wird von Guayana bis zum Chaco bestätigt: »Der Regenbogen macht den Carib-Indianer immer krank, wenn er im Himmel nichts zu essen findet . . . Sobald er über der Erde erscheint, verstecken sich die Indianer in ihren Hütten und halten ihn für einen geheimnisvollen und aufsässigen Geist, der jemanden sucht, den er umbringen kann« (La Borde, in: Roth 1, S. 268). Im Chaco haben die Vilela einen Mythos (M 173) von einem wilden, einsamen und vogeljagenden Knaben, der sich in eine viel-farbige, mörderische Schlange verwandelt: den Regenbogen. Lehmann-Nitsche, der mehrere Versionen dieses Mythos veröffentlichte, hat ebenfalls gezeigt, wie häufig in Südamerika der Regenbogen mit einer Schlange verglichen wird (L.-N. 2, S. 221 ff.). Derselbe Autor stimmt schließlich der These zu, der zufolge der Nahrungsbaum der Guayana- und Chaco-Mythen (vgl. oben, S. 230 f.) seinerseits mit der Milchstraße zu vergleichen ist. Somit hätten wir eine Äquivalenz:

a) Milchstraße : Regenbogen :: Leben : Tod.

Diese Äquivalenz läßt sich sicherlich nicht auf die gesamte Mythologie der Neuen Welt anwenden, denn es gibt gute Gründe für die Annahme, daß sie sich in mehreren mythischen Systemen Nordamerikas umkehrt. Doch scheint sich ihre Gültigkeit für das tropische Amerika indirekt durch einige Bemerkungen von Tastevin zu bestätigen. In einer Untersuchung über die mythischen Vorstellungen des Regenbogens im Amazonas-Becken betont dieser Autor, daß seinen Informanten zufolge die Schlange Boyusu tagsüber in Gestalt eines Regenbogens und des Nachts in Gestalt eines schwarzen Flecks in der Milchstraße auftaucht (3, S. 182 f.). Das nächtliche Gegenstück des Regenbogens wäre also das Nichtvorhandensein der

Milchstraße an einem Punkt, an dem sie eigentlich vorhanden sein müßte, was die folgende Gleichung ergibt:

b) Regenbogen = Milchstraße ⁽⁻¹⁾,

die die vorhergehende bestätigt.

Nach diesen Vorbemerkungen wird man eher geneigt sein, zuzugeben, daß die Mutter der Krankheiten, ohne daß der Text von M 5 es präziserte, in den Regenbogen transformierbar ist. In bezug auf die Krankheiten sind die eine wie der andere gleichermaßen qualifiziert, da beide deren Ursache sind. Die Schlußepisode des Mythos verstärkt diese Hypothese. Wir erinnern uns, daß die Brüder der schuldigen Frau ihren Körper in Stücke schneiden, die sie jeweils in einen See im Osten und einen See im Westen werfen.⁶ Nun haben wir aber gesehen, daß die Timbira die beiden Enden des Regenbogens mit zwei Schlangen in Beziehung setzen, und dieser »duale« Aspekt des Regenbogens nimmt in den südamerikanischen Mythen einen großen Raum ein: entweder in einfacher oder in doppelter Form: »Die Katawishi kennen zwei Regenbögen: Mawali im Westen und Tini im Osten. Es waren Zwillingbrüder . . . Tini und Mawali verursachten die Sintflut, welche die ganze Erde überschwemmte und alles Leben tötete, außer zwei Mädchen, die sie retteten, damit sie ihre Gefährtinnen würden. Man soll weder den einen noch den anderen anschauen: wer Mawali ansieht, wird weich, faul, hat kein Glück bei Jagd und Fischfang; wer Tini ansieht, wird so ungeschickt, daß er nicht den kleinsten Schritt tun kann, ohne anzustoßen und sich die Füße an allen Hindernissen des Weges zu verletzen, und kein scharfes Gerät in die Hand nehmen kann, ohne sich zu schneiden« (Tastevin, 3, S. 191 f.).⁷ Die Mura glauben gleichfalls, daß es zwei Regenbögen gebe, einen »hohen« und einen »niederen« (Nim. 10, Bd. III, S. 265); ebenso die Tukuna, die einen Regenbogen des Ostens und einen des Westens unterscheiden: beide sind Unterwasserdämonen, jeweils Herren der Fische und der Töpfererde (Nim. 12, Bd. III, S. 723 f.). Die zweite Assoziation wird von Tastevin kommentiert (l. c., S. 195 f.). Im übrigen

6 In gleicher Weise verteidigte man sich in Guayana gegen die mythische Schlange Camudi, die ihr Opfer dadurch tötete, daß sie es durch stinkende Ausdünstungen erstickte: »Daher reist man niemals allein . . . Man muß mindestens zu zweit sein, so daß, wenn der Buio den einen angreift, der andere mit seiner Haartracht oder einem Baumzweig die Luft durchschneiden kann, die zwischen seinem Gefährten und dem Ungeheuer liegt« (Gumilla, Bd. II, S. 148).

7 Diese letztere Auffassung ist auch im Chaco bestätigt (Grubb, S. 141).

stellen die Guayana-Indianer Tonerde und Krankheiten in eine direkte Beziehung: »Sie sind überzeugt, daß man den Lehm nur während der ersten Vollmondnacht ausgraben dürfe... An diesem Abend finden große Versammlungen statt, und am folgenden Morgen begeben sich die Eingeborenen mit riesigen Lehmvorräten wieder in ihre Dörfer. Sie sind zutiefst davon überzeugt, daß Behälter aus zu irgendeinem anderen Zeitpunkt gewonnener Tonerde nicht nur leicht zerbrechen, sondern auch bei denen, die daraus essen würden, verschiedene Krankheiten verursachen« (Schomburgk, Bd. I, S. 203; vgl. auch Ahlbrinck, Art. »orino«).

Verweilen wir einen Augenblick bei diesen Vorstellungen des Amazonasgebiets. Die beiden Regenbögen sind die Herren der Fische – Wassertiere – und der Töpfererde, die auch eine Modalität des Wassers ist, denn die Tukuna-Mythen versäumen niemals, darauf hinzuweisen, daß sie den Flußbetten entnommen wird (Nim. 13, S. 78, 134), wie es im übrigen die ethnographische Beobachtung bestätigt: »In allen Bächen des Tukuna-Landes findet man mehr oder weniger reichlich formbare Töpfererde von guter Qualität« (ibid., S. 46; vgl. auch Schomburgk, Bd. I, S. 130, 203). Schwangeren Frauen ist es strengstens untersagt, diesen Lehm auszugraben.

Die Bororo-Heldin ist das Gegenteil einer schwangeren Frau, denn sie ist Mutter eines Kindes in zartem Alter. Wie der westliche Regenbogen der Tukuna erfüllt – oder besser usurpiert – auch sie die Rolle einer Herrin der Fische. Sie ist eine schlechte Mutter und setzt ihr Kind auf einem Zweig aus (also in eine äußere Stellung, im Gegensatz zu einer schwangeren Frau, deren Kind innen ist) und verursacht dessen Verwandlung in einen Termitenhaufen: harte, ausgedörrte Erde, im Unterschied zum geschmeidigen und feuchten Lehm der Bäche. Gleichzeitig verbindet sie sich physisch mit dem Wasser, um sich mit den toten, abtreibenden Fischen zu nähren; folglich trennt sie Himmel und Erde, wie es der Mythos auf zweierlei Weise zu verstehen gibt: das Kind, das man auf einem Baum gesehen hat, also in erhöhter Stellung, polarisiert sich in erdhafter Gestalt; und es erfüllt diese erdhafte Funktion in der Weise der Trockenheit, denn der Lehm der Termitenhaufen steht dem der Töpfererde durch Trockenheit und Härte entgegen. Wir erinnern uns, daß in den Gé-Mythen die Reste von Termitenhaufen für die noch im Naturzustand befindlichen Menschen eine Nahrungsquelle sind; die Töpfererde hingegen bildet einen der Rohstoffe der Kultur. Und

die beiden Lehmarten, die einander bereits in der Beziehung von Erde und Wasser, trocken und feucht gegenüberstanden, tun dies schließlich in der von roh und gekocht. Die Termitenhaufenrückstände, von denen sich die Menschen im Naturzustand ernährten, waren roh, da sie das Feuer noch nicht kannten. Die Töpfererde aber muß gebrannt werden. In dieser letzteren Beziehung liegt die Kayapo-Theorie des Regenbogens in der Mitte zwischen der der Bororo und der der Tukuna. Für die Gorotiré ist der Regenbogen »der große Erdofen«, in dem die Frau von Bepkororoti, dem Herrn des Gewitters (M 125), ihre Maniokfladen bäckt. Die Mutter der Krankheiten hingegen verzehrt rohe Fische.

Seltsam ist, daß diese verstreuten Fäden des Bororo-Mythos vom Ursprung der Krankheiten zu einem Toba-Mythos (M 137) führen, in dem sie zusammenlaufen, aber in einem solchen Knäuel, das zu entwirren zu langwierig und riskant wäre. In diesem Mythos taucht der Kultur-Heros als der egoistische Herr der Fische auf, und Fuchs erklärt sich sowohl zu seinem Rivalen als zu seinem Nachfolger. Um ihn für diese Anmaßung zu bestrafen, verursacht der Regenbogen eine Sintflut. Fuchs flüchtet unter den Zweig eines Baumes und verwandelt sich dort in einen Termitenhaufen, den die Menschen zerstören, woraufhin sie von einer Epidemie bedroht werden (Métraux 5, S. 137 f.). Die Krankheiten, der Regenbogen, das Wasser und der Termitenhaufen sind hier also sichtlich miteinander verbunden.

Wir wollen uns an den Bororo-Mythos halten, da auch die Hypothese seiner latenten astronomischen Kodierung auf andere Weise validiert werden kann. Die Heldin tritt in zweierlei Gestalt auf. Einmal ist sie eine schlechte Amme, die ihr Kind verläßt, um sich besser mit Fischen vollschlagen zu können; sodann schwitzt sie diese Fische aus dem ganzen Körper in Form von Krankheiten aus, die sehr viele Menschen töten.

Nun haben wir im Vorstehenden das Opossum mittels zweier Modalitäten charakterisiert, die mit den soeben erwähnten vergleichbar sind. Das Opossum, sagten wir, ist eine gute Amme, und es stinkt. Wenn wir diese beiden Modalitäten jeweils mit (1) und (2) bezeichnen, erhalten wir die Transformation des Opossums in die Bororo-Heldin unter der doppelten Voraussetzung:

$$\begin{array}{l} (1) \longrightarrow (-1) \\ (2) \longrightarrow (2^n) \end{array}$$

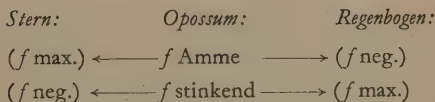
Anders gesagt: die Bororo-Heldin ist ein Opossum, dessen positive Modalität sich in ihr Gegenteil verkehrt und dessen negative Modalität in eine unbestimmte, doch höhere Potenz erhoben wird. Es handelt sich um ein Opossum, dessen Gestank (für die gesamte Menschheit tödlich geworden) in Zukunft das Ammendasein ausschließt.

Hiernach ist es nur um so bemerkenswerter, daß die Guayana-Indianer den Regenbogen *yawarri* nennen, »Opossum« (Gürteltier; *Didelphys* sp.), »aufgrund des rötlichen Fells dieses Tieres, das sie an die Farbe des Regenbogens erinnert« (Roth 1, S. 268). Gleichgültig, um welche Quelle es sich bei dieser Rationalisierung handelt – vielleicht um eine Eingeborenen-Quelle –, man erkennt, daß sie an der Oberfläche der Dinge bleibt.⁸ Das Opossum ist von Zweideutigkeiten geprägt: als Amme steht es im Dienst des Lebens; als stinkendes Tier antizipiert es den Tod. Man braucht diese antithetischen Attribute nur in umgekehrtem Sinn zu variieren, um einen Grenzwert des Opossums zu erhalten, der sich mit dem normalen Wert des Regenbogens deckt, der seinerseits mit der Schlange verglichen wird. Wir werden auf diesen Aspekt des Problems in einer späteren Arbeit zurückkommen.

Im Augenblick können wir feststellen, daß die astronomische Kodierung einige Mythen um eine zusätzliche Dimension bereichert und daß es möglich wird, wenn man sie unter diesem Aspekt sieht, sie mit anderen Mythen zu verschränken, bei denen sich auf diese Weise zeigt, daß die offen astronomische Kodierung nicht bloßer

⁸ Der diesem Chromatismus beigelegte semantische Wert ist um so merkwürdiger, als der nordamerikanische Name des Gürteltiers, »Opossum« (*Didelphys virginiana*, Kerr), von einem indianischen Dialekt aus Virginia abgeleitet ist, wo das Wort *apasum* »das weiße Tier« bedeutet. Die Delaware-Indianer nennen das Opossum *woap-ink*, was genau die gleiche Bedeutung hat (Mahr, S. 17). Man wäre versucht, diese Umkehrung der chromatischen Werte des Opossums mit der zu vergleichen, die zuweilen, wenn man von Südamerika nach Nordamerika geht, die jeweiligen Funktionen des Regenbogens und der Milchstraße zu berühren scheint, wenn nicht ansonsten feststünde, daß das Opossum Nordamerikas im allgemeinen grau, manchmal weiß ist und man auch wirklichen Albinos begegnen kann (Carter, S. 209). Zugunsten der Hypothese, der zufolge eine logische Notwendigkeit bei der Umkehrung der chromatischen Wertigkeit des Opossums am Werk ist, wenn man von Südamerika nach Nordamerika geht, kann man an die Mythologie der Pawnee-Indianer erinnern, in der das Stinktier statt des Opossums (von denen wir aber aufgezeigt haben, daß sie ein Gegensatzpaar bilden) mit dem Regenbogen verbunden wird. Gleichzeitig schreiben die Pawnee-Mythen dem Stinktier die ausschließliche Kraft zu, die Toten aufzuwecken, im Gegensatz zu der Kraft über das kurze Leben, die in den Mythen des tropischen Amerika dem Opossum zukommt (vgl. Dorsey, S. 71 ff., 342).

Zufall war. Indem wir die semantischen Werte des Opossums in umgekehrtem Sinne variieren, erhalten wir seine Transformation in einen Regenbogen. Und wir wissen bereits, daß wir, wenn wir beide, ebenfalls im umgekehrten Sinne, jedoch in entgegengesetzten Richtungen variieren, die Transformation des Opossums in einen Stern erhalten. In der Tat ist der Stern als Gattin eines Sterblichen eine »Super-Amme« (Geberin der Kulturpflanzen), die keineswegs stinkt, da sie ein zweites Opossum ist – oder dasselbe, doch nachdem die Vergewaltigung seine Natur verändert hat –, die als Urheberin des kurzen Lebens die gesamte Funktion der negativen Last trägt:



Die Sherenté aber, die nichts über die nährenden Funktion des weiblichen Sterns (= Planet Jupiter, M 93) aussagen, bestätigen die andere Funktion in einem nach demselben Schema konstruierten Mythos, in dem ein männlicher Stern (= Planet Venus) einen Platz einnimmt, der genau in der Mitte zwischen dem des (weiblichen) stellaren Opossums (alle anderen Gé) und dem des (weiblichen) meteorischen Opossums (Bororo) liegt:

M 138. Sherenté: der Planet Venus

Venus (eine männliche Gestalt) lebte in menschlicher Gestalt unter den Menschen. Sein Körper war mit ekelerregenden Geschwüren bedeckt, um welche die Schmeißfliegen schwirrten. Alle Leute hielten sich die Nase zu, wenn er vorüberkam. Man verweigerte ihm den Zutritt zu den Häusern. Nur der Indianer Waikaura empfing den Unglücklichen, bot ihm eine ganz neue Matte als Sitz an und fragte ihn höflich, was er wolle. Venus erklärte, daß er sich verirrt habe.

Waikaura ließ warmes Wasser bringen, um die Wunden zu waschen, und er drängte darauf, daß diese Operation in der Hütte vor sich gehe und nicht draußen, wie sein Gast es wünschte. Er befahl sogar seiner jungfräulichen Tochter, Venus auf ihre nackten Knie zu nehmen. Dank dieser Fürsorge wurde der Gast geheilt.

Als die Nacht hereingebrochen war, fragte er Waikaura: »Was wünschst du dir?« Und da dieser nicht verstand, präziserte er: »Leben oder sterben?« Denn die Sonne war voller Zorn gegen die Indianer, die sich gegenseitig ausrotteten und sogar kleine Kinder opferten. Venus riet seinem

Wohltäter, er solle sich insgeheim zum Aufbruch fertigmachen, zuvor aber eine Taube töten (*Leptoptila rufaxilla*).

Als Waikaura von der Jagd heimkehrte, behauptete Venus, während seiner Abwesenheit seine Tochter entjungfert zu haben, und er erklärte sich bereit, Schadenersatz zu leisten. Doch Waikaura wollte nichts annehmen.

Aus dem Gerippe der Taube machte Venus eine Arche, in der Waikaura mit den Seinen Platz nahm, während Venus sich in einem großen Wirbelwind gen Himmel erhob. Von weitem vernahm man das Rollen der Wasser, die alsbald über das Dorf brandeten. Diejenigen, die nicht ertranken, starben bald vor Kälte und Hunger. (Nim. 6, S. 91 f.)

Dieser Mythos muß auf zweierlei Weise betrachtet werden. Erstens – wie wir es bereits oben andeuteten – ähnelt M 138 dem Mythos M 5, indem er die negative Funktion des Opossums bis zum Äußersten ausweitet.⁹ Doch besteht ein Unterschied. In M 5 äußert sich der Gestank nach außen: in Form von Krankheiten erreicht er die anderen noch vor dem Subjekt selbst. Anders in M 138, denn Venus belästigt seine Mitmenschen nur aufgrund der Krankheit, mit der er als erster geschlagen ist. Nun bringt aber nur die erste Formel – metaphorisch – die zoologische Realität zum Ausdruck: das Opossum wird von seinem eigenen Gestank nicht belästigt, der auch nicht von einem pathogenen Zustand herrührt. Man kann also feststellen, daß der Gestank, der zuerst äußerlich ist, ein weibliches Opossum voraussetzt (vgl. M 5 sowie die Gé-Reihe über das Thema des Sterns, Gattin eines Sterblichen), während derjenige Gestank, der zuerst innerlich ist, eine Transformation impliziert: weiblich → männlich, mit entsprechender Umkehrung aller Termini. Statt einer jungfräulichen himmlischen Besucherin kommt in M 138 eine jungfräuliche irdische Gastgeberin vor, deren Funktionen, vom Mythos wohlgefällig beschrieben, eine Art Chiasmus zu denjenigen einer stillenden Mutter bilden: der weibliche Stern von M 86 bis M 92 war eine aktive Amme; die junge Indianerin von M 138 ist eine passive Krankenschwester. Die Rolle der einen war metaphorisch zu verstehen; sie »nährte« die Menschen, indem sie ihnen mit Gewalt die Verwendung der Kulturpflanzen aufzwang. Die Rolle der anderen spielt in der Kontiguität: sie setzt den Kranken auf ihre nackten Knie.

⁹ Es sei angemerkt, daß die Bororo den Planeten Venus mit der physischen Schönheit zu verknüpfen scheinen (E. B., Bd. I, S. 758).

Das ist noch nicht alles. Stern, die vergewaltigte Jungfrau, wurde beschmutzend: sie führte den Tod ein. In M 138 ändert das himmlische Wesen Geschlecht und Funktion: zuerst durch die Geschwüre beschmutzt, wird es zum Vergewaltiger einer Jungfrau und rettet seinen Schützlingen das Leben. Schließlich tötet der weibliche Stern ihre Verwandten mittels eines Wassers, das bezüglich Ursprung oder Bestimmung innerlich ist: verabreichter giftiger Trank oder ausgehusteter tödlicher Speichel; und sie verschont die anderen Männer. Das männliche Gestirn Venus tötet die anderen Menschen mittels eines äußerlichen Wassers (die Sintflut) und verschont seine Verwandten.

Zweitens kamen wir auf M 138 – von dem wir soeben sahen, daß er zur Gruppe »Heirat des Sterns« (M 87–M 92) gehört – mittels des Mythos von Asaré (M 124), obwohl dieser Mythos auf den ersten Blick sehr wenig Berührungspunkte mit den anderen Mythen aufweist. Dieses Vorgehen wird rückwirkend gerechtfertigt werden, wenn wir beweisen können, daß es eine Gesamtheit gibt, zu der die Asaré-Gruppe einerseits und die von Stern andererseits Untergesamtheiten bilden. Dies ist möglich anhand eines Kraho-Mythos, der genau als der Schnittpunkt zwischen diesen beiden Mythen erscheint:

M 139. Kraho: Geschichte von Autxepiriré

Ein Indianer, den seine Frau betrog, beschloß, sie zu verlassen und in die Ferne zu ziehen. Er nahm seine Söhne und seine Tochter mit, das jüngste seiner Kinder. Kaum sind sie im Wald angelangt, verwandeln sich die Männer in Hirsche, um schneller laufen zu können, doch dem kleinen Mädchen gelingt es nicht, es ihnen gleich zu tun. Sie begegnet dem Menschenfresser Autxepiriré, der mit dem Timbó fischt, und die Männer verwandeln sich in Tauchervogel, um ihm seinen Fisch zu rauben.

Auch diesmal gelingt es dem Mädchen nicht, es ihnen nachzutun, und sie nähert sich unvorsichtigerweise dem Menschenfresser, der sie erblickt, sich in sie verliebt und um ihre Hand bittet. Da er ebenso schön bemalt sein möchte wie seine Braut, sagen ihm die Männer, er solle sich im Feuer rösten lassen. Der Menschenfresser willigt ein und verbrennt.

Das kleine Mädchen bemerkt, daß es eine Kürbisflasche [andere Version: ein Armband] in der Nähe des Holzstoßes vergessen hat, und kehrt um. Sie wühlt in der Asche und zieht ein Stück vom Penis des Menschenfressers heraus, der gerade im Begriff ist, aufzuerstehen. Sie flüchtet, verfolgt von dem Ungeheuer.

Zwei Flüsse schneiden ihr den Weg ab. Sie durchquert sie nacheinander auf dem Rücken eines Krokodils, das diese Trägerrolle unter der Bedingung akzeptiert, daß das Mädchen es gleich danach beleidigen müsse (*sic*). Trotz seinen Versprechungen verfolgt es sie, um sie zu fressen. Die Heldin sucht zuerst beim Vögel Strauß (Emu) Schutz, dann bei den Wespen, die sie in ihrem Korb verstecken. Endlich gelangt sie wieder zu ihrer Familie, und alle entkommen nicht ohne Mühe den kannibalischen Autxepiriré-Geistern, die sie in dem Baum angreifen, auf dem sie Schutz gesucht haben. Es gelingt ihnen, die Schnur zu zerschneiden, auf der die Verfolger hochklettern. Diese fallen hinunter und verwandeln sich in Krabben.

Von neuem verloren und verlassen kommt das Mädchen ins Dorf der Sariemas, Urubus und Geier. Sie versteckt sich in der Nähe einer Quelle und zerbricht, indem sie darauf spuckt, alle Kürbisflaschen, mit denen die Vögel ihr Wasser schöpfen (vgl. M 120). Um sich zu rächen, versammeln sich die Vögel und unterziehen sie einer kollektiven Vergewaltigung, wobei sie weder Augen, noch Ohren, noch Nasenlöcher, noch die Winkel der Zehen auslassen . . . So von Zärtlichkeit »verfault«, stirbt das Mädchen, und die Tiere zerstückeln es. Jeder nimmt ein Stück Vulva und hängt es unter Aussprechen magischer Wörter an eine Stange. Als bald dehnt sich jedes Stück aus und bedeckt das Dach der Hütte. Der Sperber, der sich als erster bedient hatte, bekam eine schöne Wohnstätte, doch das Stück des Urubu blieb ganz klein und schrumplig (vgl. M 29, M 30). (Schultz, S. 144 f.; Pompeu Sobrinho, S. 200–203)

Wir wollen keine vollständige Analyse dieses Mythos versuchen, den wir hier nur sehr verkürzt wiedergegeben haben. Uns interessiert in erster Linie, daß er gewissermaßen quer zu anderen schon bekannten Mythen läuft und sie an verschiedenen Punkten schneidet. Der erste Teil ist eine offensichtliche Transformation des Mythos von Asaré. Beide beginnen mit der horizontalen Verlegung einer Familiengruppe, auf die ein Ereignis folgt, dem das Wasser (M 124) oder das Feuer (M 139) den Vorwand liefert. Asaré, ein männlicher Held, verirrt sich, als er einen Pfeil suchen geht; sein weibliches Homologon in M 139 erleidet dasselbe Schicksal, als sie eine Kürbisflasche oder ein Armband suchen geht. Beide durchqueren Wasserläufe, in denen sie einem Krokodil begegnen. Wir haben auf S. 264 f. bereits die Regel angegeben, mit Hilfe derer sich diese Episode in diejenige der Begegnung mit dem Jaguar der Gruppe M 7 bis M 12 transformieren läßt. Eine weitere Transformation berücksichtigt die Besonderheiten dieser Begegnung in M 139:

M7- M12	} ein Jaguar	bietet dem Helden seine Hilfe an,	unter der Bedingung, daß er ehrerbietig behandelt wird	vertikale Achse: oben-unten
M124		verweigert dem Helden seine Hilfe,	woraufhin es unehrerbietig behandelt wird	horizontale Achse: Wasser- Erde
	} ein Krokodil	bietet der Heldin seine Hilfe an,	unter der Bedingung, daß es unehrerbietig behandelt wird(!)	
M139				

Wie man sieht, werden die auf syntagmatischer Ebene absurden Forderungen des Krokodils in M 139 in paradigmatischer Hinsicht kohärent, da sie einer Permutation der Elemente der dritten Zelle entsprechen, die sich von den beiden anderen Permutationen hypothetisch unterscheiden.¹⁰

Was den zweiten Teil von M 139 betrifft, so ist er einerseits die Transformation des Mythos vom Ursprung *der Frauen*, wie es der Schluß zeigt, der genau mit dem von M 29 und M 30 übereinstimmt, sowie kaum weniger wörtlich der Schluß der anderen Mythen dieser Gruppe (M 31, M 32); und andererseits die Transformation des Mythos vom Ursprung *der Frau*: ein auf die Erde herniedergestiegener Stern (M 87 bis M 92) oder eine verwandelte verfaulte Frucht (M 95, M 95 a). Doch auch diesmal beruht die Transformation auf einer dreifachen Umkehrung. In M 139 ist die Frau von Anfang an da – so ganz und gar menschlich, daß sie nicht wie ihr Vater und ihre Brüder eine tierische Gestalt anzunehmen vermag, und erst am

10 In einer dunklen und fragmentarischen Karaja-Version verlangt das Krokodil von der Heldin, daß sie seinen Wünschen nachgibt, doch gelingt es ihr, es zu täuschen (Ehrenreich, S. 87 f.). Diese Gruppe, die wir auch in Nordamerika wiederfinden, enthält andere Transformationen. Um uns hier auf das tropische Amerika zu beschränken: ein Krokodil bittet den Helden, es zu beleidigen, um ihn verschlingen zu können (Tembé, Nim. 2, S. 209); es beschuldigt ihn, es beleidigt zu haben, als Vorwand, ihn zu fressen (Kayapo, Métraux 8, S. 299); es wird tatsächlich von dem Helden beleidigt, wenn es ihn nicht mehr fressen kann (Mundurucu, Murphy 1, S. 97), etc. Die von der Gruppe des »empfindsamen Fährmanns« gestellten Probleme werden wir in einem anderen Band am Beispiel nordamerikanischer Mythen behandeln.

Ende des Mythos regrediert sie in den Zustand eines verfaulten Dings. Der Mythos evoziert also den Verlust der Frau statt ihren Ursprung. Zudem berührt dieser Verlust die Tiere (Vögel), während anderswo das Erscheinen der Frauen den Menschen Nutzen brachte. Wie verstehen nun, warum dieser Mythos vom Verlust der Frau die Logik wahr, wenn er eine dritte Umkehrung vornimmt: die der Schlußepisode von M 29, wo Teile der ersten Frau, die *innerhalb* der Hütten angeordnet wurden, jeweils die Gattin eines Mannes erzeugten, die Hausfrau für einen häuslichen Herd, während hier die Teile, *außerhalb* der Hütten aufgehängt, lediglich neue Dächer erzeugen: leblose Bewahrerinnen des Herdes.

Vorbehaltlich der soeben angedeuteten Umkehrungen entlehnt M 139 folglich die eine Hälfte seines Gerüsts dem Mythos von Asaré (M 124) – junger Knabe, der dem Wasser, also der Fäulnis entrinnt und sich später in einen Stern verwandelt –, die andere Hälfte den Tupi-Tukuna-Mythen (M 95, M 95 a) über eine verfaulte Frucht, die sich in eine Frau verwandelt (die ebenfalls der Fäulnis entronnen ist). Und wir entdecken, daß diese beiden Bruchstücke, nebeneinandergesetzt, das Gerüst der Mythen restituieren, die von einem Himmelskörper handeln, der in einen (männlichen oder weiblichen) Menschen verwandelt wird, doch nur unter der Bedingung, daß ihn die Fäulnis ereilt; was deutlich aus einem kurzen

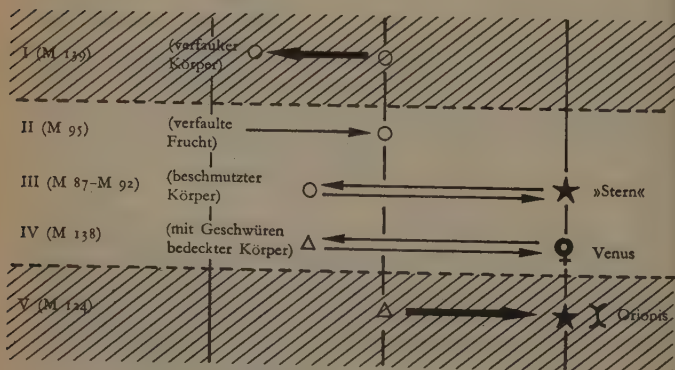


Abb. 18 – System der Mythen, die sich auf die Verkörperung eines Sterns beziehen

Blick auf das nebenstehende Schema (Abb. 18) hervorgeht, in dem zum Ausdruck kommt: 1. die umgekehrte Symmetrie von M_{124} und M_{139} ; 2. ihre additive Eigenschaft mittels einer Umkehrung der Zeichen, da die Strukturen I und V zusammen den Globalbereich der Strukturen II, III und IV restituieren.

IV

Chromatisches Stück

Die Mythen bezüglich eines übernatürlichen Wesens, das die Großzügigkeit der Menschen in Gestalt eines Greises, Krüppels oder armen Teufels auf die Probe stellt, sind in der ganzen Neuen Welt verbreitet. Im tropischen Amerika gibt es solche Mythen von Kolumbien und Peru (Davila, S. 125 ff.) bis zum Chaco. Einen Mythos (M 107) der Choco-Indianer haben wir bereits kennengelernt, dessen mit Wunden bedeckter Held der Mond ist und zwischen einer mißgünstigen Gattin und einer mitfühlenden Tochter steht (Wasén 1, S. 110 f.). In einem entsprechenden Toba-Mythos ist der Held ein jauchiger Hund, der von einer barmherzigen Familie aufgelesen wird, die er als Dank vor der Sintflut rettet (Lehmann-Nitsche 5, S. 197 f.). Diese Varianten bestätigen die auf S. 249 ff. eingeführte Äquivalenz:

$$(Gestank) \left[\text{ext. : int.} \right] :: \left[\text{weiblich : männlich} \right]$$

Können wir den Grund dafür angeben?

Die Mutter der Krankheiten in dem Bororo-Mythos (M 5) offenbart sich im Laufe eines kollektiven Fischfangs, der in Französisch-Guayana »à la nivrée«, d. h. »mit Gift« genannt wird. Diese Technik besteht darin, die Fische zu ersticken, indem man grob zerkleinerte Stücke verschiedener Pflanzenarten, meistens Schlingpflanzen (*Dahlstedtia*, *Tephrosia*, *Serjania*, *Paullinia* etc.) ins Wasser wirft, deren aufgelöster Saft – wahrscheinlich aus physikalischen Gründen – die Sauerstoffzufuhr des Atmungsapparats abschneidet. Es gibt zwei Kategorien von Fischgiften: »timbó« und »tingui«.

Es steht nicht unbedingt fest, daß der Timbó-Fischfang in Zentralbrasilien eine rein männliche Beschäftigung ist, während es den Frauen obliegt, den Fisch ins Dorf zu schaffen, falls sie das Glück der Fischer nicht gefährden wollen. In Guayana scheint diese letztere Regel ein Imperativ zu sein (vgl. M 28). Insbesondere beim Timbó-Fang könnten die Frauen auch von den aktiven Funktionen ausgeschlossen sein, wie es folgende Hinweise bezüglich der Mundurucu nahelegen: »Die Männer, welche die Aufgabe haben, das Wasser zu vergiften, steigen den Fluß hinauf, während die anderen

Männer zusammen mit den Frauen und Kindern am unteren Flußlauf die Ankunft der betäubten, vom Strom herabgeschwemmten Fische erwarten«; und weiter: »Die Frauen verwenden Netze, um die Fische aufzusammeln, die Männer spießen sie mit Pfeilen auf oder erschlagen sie« (Murphy 2, S. 58).

Zu diesem Punkt enthält der Bororo-Mythos einen seltsamen Hinweis. Der Text präzisiert, daß der Fischfang am Vortag des Mordes an der Großmutter stattfindet und daß an diesem Tag die Indianer ihre Fische bringen und essen. Erst am folgenden Tag gehen die Frauen zum Fluß, um die restlichen toten Fische zu holen, und anlässlich dieser Verbindung von Frauen und Wasser verschlingt die Heldin die Fische an Ort und Stelle, statt sie wie ihre Gefährtinnen ins Dorf zu bringen, und schwitzt, ins Dorf zurückgekehrt, die Krankheiten aus. Wenn unsere Hypothese einer Arbeitsteilung der Geschlechter während des Timbó-Fangs stimmt, so würde daraus folgen, daß das Auftauchen der Krankheiten in M 5 mit einer Übertretung der Verbote in Beziehung zu setzen ist.¹ Doch bevor wir fortfahren, müssen wir eine Zwischenbemerkung machen.

Die Kayapo-Gorotiré haben einen Mythos vom Ursprung der Krankheiten, der sich von dem Bororo-Mythos unterscheidet, in dem jedoch ebenfalls das Motiv des Fischfangs mit Gift vorhanden ist. In diesem Mythos (M 140) ist die Rede von einem gefangenen und gezähmten Wasservogel (Reiher), dessen geheimnisvolle Natur sich bei einem Gewitter offenbart: der Blitz schlägt in das Wasser des Beckens ein, das in einem alten Trog für den Vogel angelegt worden war, bringt es zum Kochen und umhüllt das Tier, ohne es zu belästigen, mit Rauch. Kurz darauf entdecken Frauen, die am Ufer des Wassers warten, um den toten Fisch aufzusammeln, den die Männer weiter oben vergiften, den auf einem Zweig sitzenden Vogel. Plötzlich pickt er in ihre Richtung, verletzt aber niemand,

1 Der Timbó-Fischfang, so wie die Bororo ihn praktizieren, ist sehr ergiebig. Doch muß der Fisch sofort behandelt werden, da er sonst verwest; und dann wäre es gefährlich, ihn zu verzehren. Wenn die Eingeborenen weit von ihrem Dorf entfernt sind, braten sie das Ergebnis ihres Fangs mit solcher Kunstfertigkeit, daß sie ihn mehrere Tage lang frisch halten können (Colb. 1, S. 26). Dies ist nicht immer der Fall, denn von den Oayana aus Französisch-Guayana heißt es: »Der gebratene Fisch läßt sich schwer konservieren und kann zu ernststen Vergiftungen führen, die besonders kurz nach den großen Giftfängen auftreten und zuweilen wie Ruhr-Epidemien aussehen und viele Tote fordern« (Hurault, S. 89).

und dennoch sterben die Frauen »wie vergiftete Fische«. Dies ist der Ursprung der Krankheiten. Der Akranré-Vogel ist insbesondere der Urheber der Gelenkstarre, die das Sumpffieber begleitet, sowie der Erdrutsche (Banner 2, S. 137). In der Gorotiré-Sprache bezeichnet das Wort *kaprem̃p* sowohl die Krankheiten wie die Erdrutsche (Banner 1, S. 61 f.). Auf der anderen Seite schreiben die Amazonas-Indianer dem Regenbogen nicht nur die Krankheiten, sondern auch den Einsturz der Klippen zu (Tastevin 3, S. 183).

So dunkel dieser Mythos aufgrund des Mangels an Varianten und des fehlenden ethnographischen Kontextes auch sein mag, so ahnt man doch, daß sein Gerüst auf einer doppelten Äquivalenz beruht: einerseits auf der von (kochendem) Wasser, vereinigt mit dem Feuer, und dem (durch den gärenden Saft des Timbó zum Schäumen gebrachten) Wasser, vereinigt mit dem tödlichen Fisch-Gift; andererseits auf der Äquivalenz von dem Gift, das »tötet, ohne zu verletzen«, und der Krankheit. Diese Interpretation kann sich auf den Vergleich stützen, den die südlichen Guarani zwischen der Krankheit, einer im menschlichen Körper befindlichen Substanz, und dem Feuer, einer im Holz befindlichen Substanz, anstellen, wie es die Kaiowa-Guarani bestätigen, die aus dieser Vorstellung heraus das Fieber beweisen (Schaden 2, S. 223).

Es wäre zu gewagt, die Analyse dieses Mythos fortzusetzen, der ein heikles ethnographisches Problem stellt. In der Tat findet sich die Zuordnung der ausgehöhlten und pflanzenlosen Steilhänge zu der zerstörerischen Wirkung eines übernatürlichen Vogels wortwörtlich bei den Irokesen wieder: »Der Adler (>Dew-Eagle<) ist so furchtbar, daß seine Flügel die Sonne verdecken und daß er, wenn er sich niedersetzt, mit seinen Krallen tiefe Furchen in den Boden gräbt und Schluchten hinterläßt« (Fenton, S. 114).

Vom Standpunkt medizinaler Kräfte aber ist der irokesische Adler dem des Kayapo-Reihers symmetrisch; jener tötet, dieser heilt. Besonders bemerkenswert ist, daß Banner, um die Natur der Krankheiten, auf die sich der Kayapo-Mythos bezieht, zu präzisieren und besser mit den zerfurchten Steilhängen vergleichen zu können, die Wörter »Konvulsionen und andere ähnliche Phänomene« verwendet (1, S. 62), während bei den Irokesen der Tanz des Adlers in erster Linie dazu dient, die »Konvulsionen, die die Art und Weise symbolisieren, wie der Adler seinen Flug beginnt«, zu heilen (Fenton, S. 114).

All dies könnte purer Zufall sein, wenn man nicht feststellen müßte, daß sich der Kayapo-Mythos als eine einfache und unmittelbare Transformation des irokesischen Mythos vom Tanz des Adlers interpretieren läßt.² Dieser letztere Mythos (M141) handelt von einem jungen Jäger, der sich in einem hohlen Baum verbirgt und den ein Adler durch Nebel und Wolken hindurch in den empyreischen Himmel trägt. Weil er einwilligt, den Adler-Jungen als Amme zu dienen – mittels seines Kieselstein-Messers, mit dem er das vom Adler gebrachte Wildbret in kleine Stücke zerschneidet –, bringt ihn der Adler schließlich zu den Menschen zurück, denen der Held die Tanzriten beibringt (ibid., S. 90 f.). Dies ergibt folgende Transformation:

M140	Reiher, vereinigt mit dem Wasser,	von einem Mann entführt und in einen hohlen (mit Wasser gefüllten) Stamm gesteckt	im Dorf (Trennung Wasser → Erde);	Feuer (Himmel) durch (warmen) Rauch mit dem Wasser verbunden
M141	Adler, vereinigt mit dem Feuer (empyreischer Himmel),	entführt einen Mann, der in einem hohlen (luftgefüllten) Stamm steckt	vom Dorf entfernt (Trennung Erde → Himmel);	Feuer (Himmel) durch (kalten) Nebel und Wolken von der Erde getrennt

M140	die Frauen am Ufer, verwandelt in Komplizen eines Mordes (sie sammeln den Fisch auf, den sie nicht töten);	die Frauen unterliegen der Krankheit;	mörderischer Reiher
M141	der Mann im Himmel, verwandelt in einen Ernährer (er zerlegt das Wildbret, das er nicht tötet);	der Mann ist Sieger über die Krankheit;	heilender Adler

² Dies wäre übrigens nicht das einzige Beispiel eines Mythos irokesischen Stils, das in Zentralbrasilien gefunden wurde. Vgl. den Mundurucu-Mythos vom Ursprung des Tabaks in: Kruse 3, Bd. 46, S. 918.

Doch das ist nicht alles. Obwohl bei den anderen Gé keine gesicherte Variante des Kayapo-Mythos gefunden wurde, zeigt er eine unbestreitbare Verwandtschaft mit den Apinayé- und Timbira-Mythen von einem oder zwei übernatürlichen Raubvögeln, welche die Menschen fangen, um sie zu fressen, oder ihnen den Kopf mit einem Flügelschlag abhauen. In der Apinayé-Version (M 142) werden diese Vögel von den mythischen Zwillingen Kenkuta und Akreti getötet, nachdem diese beschlossen haben, getrennt zu leben (es handelt sich um einen Mythos von der Gründung einer Phase des Initiationsritus), und zwar unter sehr besonderen Bedingungen: sie steigen einen Fluß hinauf, baden und ruhen sich dann auf einem dicken, querliegenden Baumstamm aus. Am nächsten Morgen macht sich ihr Großvater, der über ihr Verschwinden besorgt ist, auf die Suche, zuerst flußabwärts, dann flußaufwärts, wo er sie schließlich entdeckt. Die Brüder erklären, daß sie auf dem Stamm liegenbleiben wollen, und der Großvater baut neben ihnen ein Gestell aus Zweigen, dessen Plattform aus dem Wasser ragt. Jeden Tag legt er hier Nahrung nieder. Auf diese Weise wurden die Brüder groß und stark (Nim. 5, S. 171 f.). In einer anderen Version wird das Zweigestell durch eine auf Pfählen stehende Hütte ersetzt (C. E. de Oli-

M140	{ hohler Baum, inneres Wasser	vertikale Verbindung: Himmel → Erde	zwiespältige Heldinnen (mörderische Mütter)
M141	{ hohler Baum, innere Luft	vertikale Trennung: Erde ≠ → Himmel	zwiespältiger Held (nährender Mann)
M142	{ voller Baum, äußeres Wasser	horizontale Trennung: flußabwärts ≠ → flußaufwärts	zwiespältige Helden (heroische Säuglinge)

==

M140	{ horizontale Trennung: flußaufwärts ≠ → flußabwärts	mörderischer Reiher
M141	{ vertikale Verbindung: Himmel → Erde	heilender Adler
M142	{ vertikale Trennung: Himmel ≠ → Erde	(nicht mehr) mörderische Adler

veira, S. 74 f.), anderswo durch den Prototyp des Männerhauses (Pompeu Sobrinho, S. 192). Wie dem auch sei, das Motiv scheint eine Transformation derjenigen vom hohlen Baum (Irokesen) und des gefüllten Wassertrogs (Kayapo) zu sein:

Der hohle Stamm erscheint somit als Mittler entweder zwischen Wasser und Himmel (M 140) oder zwischen Himmel und Erde (M 141), während der volle Stamm dieselbe Rolle zwischen Erde und Wasser spielt (M 142).

Kehren wir nun zu dem Bororo-Mythos vom Ursprung der Krankheiten zurück (M 5), dessen Einzelheiten ihre volle Bedeutung erlangen, wenn man diesen Mythos mit denen über den Ursprung des Timbó vergleicht:

M 143. Mundurucu: Ursprung des Fischgiftes

Es war einmal ein Indianer, der kein Glück auf der Jagd hatte. Er brachte seiner Frau nur Rebhühner (vgl. M 16 und S. 265), deren Saft sauer ist. Als er eines Tages eine unfreundliche Bemerkung seiner Frau hört, geht er in den Wald, wo er auf eine Horde von Kapuziner-Affen stößt (*Cebus* sp.) [in Affen verwandelte Kinder]. Er versucht nacheinander ein Weibchen und ein Männchen an ihren Schwänzen zu fangen, doch die Affen stürzen sich auf den Mann, töten ihn und fressen ihn gänzlich auf; nur ein Bein lassen sie übrig. Dann nehmen sie menschliche Gestalt an und gehen zu der Witwe, um ihr das Bein ihres Mannes als Geschenk zu überbringen. Doch diese läßt sich von den Besuchern nicht täuschen, die ihr einreden wollen, daß der Korb nur simples Wildbret enthalte. Sie erkennt das Bein, läßt sich aber nichts anmerken und ergreift mit ihrer kleinen Tochter die Flucht.

Von den Affen verfolgt, begegnet sie nacheinander einer Giftschlange, einer Spinne und allen Tieren des Waldes, doch keines will ihr beistehen. Schließlich schickt eine Ameise sie zu einem Zauberfrosch [zu dem Zauberer Uk'uk, der so heißt, weil er nachts »uk'uk« singt], der mit seinem Körper einen Wall um die Flüchtigen bildet, sich mit Pfeil und Bogen bewaffnet und die Affen sowie die anderen Tiere tötet, die drauf und dran waren, die Unglücklichen zu verschlingen.

Als der Frosch mit diesem Gemetzel fertig ist, befiehlt er seiner Frau, die Opfer zu häuten, das Fleisch zu braten und die Häute zu verbrennen. Es gab so viel davon, daß die Frau über und über mit Ruß geschwärzt wurde. Der Frosch sagte ihr, sie solle sich im Fluß waschen, aber darauf achten, daß sie flussaufwärts schaue und sich nicht umblicke.

Die Frau tat, wie ihr geheiß, und der Schmutz, der ihren Körper bedeckte, färbte das Wasser schwarz, und dieser Dreck wirkte wie der Timbó: die Fische stiegen an die Oberfläche des Wassers und starben, nachdem sie dreimal mit ihrem Schwanz aus dem Wasser geschnellt waren. Das Geräusch überraschte die Frau, die sich umdrehte, um zu sehen, was los war. Und schon begannen die Fische sich zu erholen, und sie schwammen davon. Inzwischen war der Frosch gekommen, um die toten Fische aufzusammeln. Da er nirgends einen sah, verhörte er die Frau, die ihren Fehler eingestand. Der Frosch sagte ihr, daß, wenn sie gehorcht hätte, die Indianer davor bewahrt worden wären, mühevoll wilde Schlingpflanzen im Wald zu suchen.³ Der Fisch wäre viel leichter gestorben: vergiftet durch den Schmutz der badenden Frauen. (Murphy 1, S. 112 f.; Kruse 2, S. 618. Für diese letztere Version siehe unten S. 354, Fn. 13.)

M 144. Vapidiana: Ursprung des Fischgiftes

Eine Frau vertraute ihr Kind dem Fuchs an, damit er es aufziehe. Da aber das Kind häufig weinte, wollte der Fuchs es loswerden und übergab es einem Tapir-Weibchen. Als der Knabe groß war, heiratete ihn das Weibchen. Bald wurde sie schwanger, und sie bat ihren Mann, sie mit Pfeilen zu töten und das Kind aus ihrem Leichnam zu ziehen. Nachdem der Mann den Befehl ausgeführt hatte, entdeckte er, daß jedesmal, wenn er das Kind im Fluß badete, die Fische starben. Und als das Kind starb, verwandelte es sich in Timbó-aiyaré, aus dem das Fischgift gewonnen wird. (Wirth 1, S. 260 f.)

Eine ausführlichere Version desselben Mythos kommt von einem anderen Guayana-Stamm:

M 145. Arekuna: Ursprung der Fischgifte aza und ineg

Eine Frau, des Weinens ihres Kindes überdrüssig, läßt dieses mitten auf dem Weg stehen, denn der Fuchs sollte es fressen. Dieser nimmt es auf, zieht es groß und ernährt es, aber ein Tapir-Weibchen bemächtigt sich seiner. Der Knabe wird groß, über und über mit Zecken bedeckt, dem Perlenschmuck des Tapirs.

Als er erwachsen ist, heiratet ihn das Tapir-Weibchen. Es lehrt ihn die unterschiedliche Bedeutung, die Lebewesen und Dinge für die Tapire

³ Diese Präzisierung ist unerlässlich, denn außer den wilden Schlingpflanzen verwenden die Mundurucu auch einen Strauch, den sie in ihren Pflanzungen anbauen (Murphy 2, S. 57 f.; Frikel 2, S. 12; Tocantins, S. 122 f., hatte bereits auf das Anpflanzen von *Paullinia pinnata* durch die Mundurucu hingewiesen).

haben: die Giftschlange ist ein Ofen, doch der Hund ist eine Giftschlange...

Eines Tages verwüstet das schwanger gewordene Weibchen die Pflanzung der Eltern ihres Gatten. Daraufhin schickt sie ihn zu den Seinen, damit er ihnen einen Besuch abstatte, und gibt ihm den Rat, ihre Verbindung geheim zu halten. Der Knabe wird herzlich willkommen geheißen, doch wundert man sich über die Zecken, mit denen er bedeckt ist. Er gibt vor, sich im Wald verirrt zu haben.

Am nächsten Tag entdeckt man die verwüstete Pflanzung sowie die Spuren des Tapirs, und man beschließt, ihn zu töten. Der junge Mann gesteht nun, daß dieser seine Frau ist und daß sie schwanger sei. Man könne sie töten, aber man solle darauf achten, ihr nicht in den Bauch zu schießen: nur in die Achselhöhle, in den Kopf oder in die Beine..., und er bittet seine Mutter, den Jägern zu folgen, um das Kind aus dem Körper des Tieres zu holen, sobald es verendet sei.

Wie der Held es vorausgesagt hatte, stellt die Mutter fest, daß jedesmal, wenn sie das Kind im Fluß badet (heimlich, nach den Ratschlägen ihres Sohnes), viele Fische sterben. Sie wäscht also das Kind immer dann, wenn es an Nahrung mangelt.

Aber den Schwägern (Gatten der Schwestern) des Helden ist dieser mysteriöse Überfluß nicht geheuer, und sie lassen ihrer Schwiegermutter von ihren Kindern nachstellen. Diese entdecken das Geheimnis der alten Frau. Von nun an findet das Bad und das Aufsammeln der toten Fische öffentlich statt und mit Hilfe aller.⁴

Auf diese Weise erfahren alle fischfressenden Vögel, daß das Baden des Kindes einen wundersamen Fang bedeutet. Der Tuyuyu-Vogel (*Mycteria mycteria*) fleht den Vater des Kindes an, er solle es zu seinen Gunsten baden, und schlägt vor, daß das Bad nicht in einem Bach, sondern im Becken am Fuße eines Wasserfalls statfinde, wo es mehr Fische gebe. Der erschreckte Vater protestiert: »Ihr wollt meinen Sohn töten!« Doch der Vogel besteht so sehr darauf, daß der Vater, des Streites müde, mit dem Kind und der ganzen Familie das Becken besichtigen geht.

Dort treffen sie die Vögel, die sich hier versammelt haben. Und alle sehen, daß das Becken voller Fische ist. Der Vater befiehlt seinem Sohn einzutauchen, doch dieser hat Angst vor dem tiefen und drohenden Wasser. Der Vater drängt stärker; erzürnt springt der Sohn ins Wasser, taucht hierhin und dorthin. Und sein Vater sagt: »Es ist genug, mein Sohn! Es sterben schon viele Fische! Komm heraus!« Doch das zornige Kind will

⁴ Genau das sagt der Mythos, und es gibt keinen Grund, Koch-Grünberg zuzustimmen, wenn er vorschlägt, die Lesart des Informanten: »Die Alte lud alle Verwandten ein, mit ihr Fische zu fangen«, zu korrigieren: »vom Erzähler wohl irrtümlich gesetzt anstatt »essen« (l.c., S. 71, Fn. 1).

nicht hören. Es sterben sehr viele Fische. Schließlich steigt der Schwimmer auf einen Felsen in der Mitte des Beckens und legt sich mit dem Bauch nach unten darauf, ohne ein Wort zu sagen. Er friert sehr, denn er war zornig und erhitzt ins Wasser gesprungen. Und während die Männer und die Vögel damit beschäftigt sind, die toten Fische einzufangen, stirbt er in aller Stille. Während er unter Wasser war, hatte ihn Keyemé – der Regenbogen in Form einer großen Wasserschlange – mit einem Pfeil angeschossen. Keyemé ist der Großvater der Wasservögel; der Eingang seiner unterirdischen Wohnung liegt in der Tiefe des Beckens, in dem der unheilvolle Fischfang stattgefunden hatte.

Kulewénte (so heißt der Vater) wirft den Vögeln den Tod seines Sohnes vor und fordert sie auf, ihn zu rächen. Die Vögel versuchen einer nach dem anderen in das Becken zu tauchen, doch ohne Erfolg. Nach ihnen scheitern auch die irdischen Vögel und die Vierfüßler.

Es bleiben nur drei Vögel übrig (ein Hühnervogel, *Grypturus* sp., und zwei Tauchervögel, *Colymbus* sp.), die weitab saßen, denn sie hatten den Vater zu nichts aufgefordert und trugen keine Schuld am Tod des Knaben. Dennoch waren sie bereit zu helfen, tauchten unter und töteten Keyemé in der Tiefe des Wassers.

Mit Hilfe einer um den Hals geschlungenen Schlingpflanze gelang es den Männern und Tieren, das Ungeheuer an Land zu ziehen. Es wurde gehäutet, in Stücke geschnitten und verteilt. Je nach Art und Farbe des Stücks, das jedem zufiel, erwarben die Tiere seils ihre Schreie, ihre anatomischen Besonderheiten, ihr Fell oder Federkleid.

Kulewénte legte den Körper seines Sohnes in einen Korb und ging von dannen. Die Großmutter nahm den Korb und ging auf gut Glück los. Aus dem Korb floß zuerst das Blut, dann das verwesende Fleisch, woraus der Timbó entstand, aus dem das Fischgift gewonnen wird. Aus den Knochen und Geschlechtsteilen entstand der schwache Timbó, aus dem übrigen Körper der starke. Die Großmutter verwandelte sich schließlich in einen Ibis, einen Fresser von Regenwürmern, die die Männer als Fischköder benutzen. (K.G. 1, S. 68–76)

Und hier noch eine andere Guayana-Version:

M 146. Arawak: Ursprung des Fischgiftes

Ein Greis, der gerne fischte, nahm eines Tages seinen Sohn mit zum Fluß. Überall, wo das Kind schwamm, starben die Fische. Und trotzdem waren sie gut zum Essen.

Immer häufiger holte der Vater seinen Sohn zu Hilfe, so daß die Fische beschlossen, ihn zu töten. Aber sie wagten nicht, sich ihm im Wasser zu nähern. So wählten sie, um den Mord zu begehen, einen niedergefallenen

Baum, auf dem das Kind sich auszustrecken pflegte, um sich nach dem Bad von der Sonne bescheinen zu lassen.⁵ Dort griffen die Fische ihn an, und der Rochen fügte ihm eine tödliche Wunde zu. Der Vater trug seinen Sohn in den Wald. Bevor dieser seine Seele aufgab, machte er seinen Vater auf die seltsamen Pflanzen aufmerksam, die dort wuchsen, wo sein Blut die Erde getränkt hatte; und er verkündete, daß die Wurzeln dieser Pflanzen ihn rächen würden. (Brett, S. 172)

Das Motiv des Fischgiftes, das durch den Schmutz eines kleinen Kindes erzeugt wird, ist auch in der Mythologie der südlichen Guarani (Cadogan, S. 81) bezeugt. Umgekehrt erzählen die Tukuna die Geschichte (M 146a) einer Jungfrau, die von einer Timbó-Wurzel befruchtet und Mutter eines Kindes wurde, das man nur ins Wasser zu halten brauchte, damit die Fische starben. Es scheint, als hätten die Tukuna einst die Gewohnheit gehabt, die pubertierenden Mädchen mit einer Timbó-Lösung zu waschen, um fruchtbare Fischfänge zu erhalten (Nim. 13, S. 91 f.).

Die Komplexität dieser Mythen zwingt uns, sie stückweise zu erörtern und die Analyse des dritten Teils von M 145 (Ursprung des Federkleides, des Fells und des Schreis jeder Tierart) aufzuschieben.

Als erstes wollen wir aufzeigen, daß dieser Mythos trotz der unterschiedlichen Fabel zur selben Gruppe gehört wie der Mundurucu-Mythos vom Ursprung des Timbó (M 143). Die Transformation erfolgt durch Zwischenschaltung eines interessanten Amazonas-Mythos, der ohne Zweifel vom linken Ufer des Rio Negro stammt:

M 147. Amazonas-Gebiet: Geschichte von Amao

Es war einmal eine Jungfrau namens Amao. Zufällig von einem Fisch befruchtet, der in ihre Vulva eingedrungen war, schenkte sie einem Knaben das Leben. Der Säugling war zwei Monate alt, als sie ihn einmal auf einen Stein legte, während sie kleine Fische fing. Gegen Mittag wollte sie ihn wieder holen. Das Kind war tot.

Sie weinte die ganze Nacht. Gegen Morgen begann das Kind zu sprechen und erklärte, daß die Tiere es getötet hätten, indem sie ihm Angst einjagten. Wenn die Mutter vor ihren Verfolgungen sicher sein wollte, müßte sie sie mit einem Harzfeuer einräuchern, bis sie zu Steinen würden.

⁵ Wie der Fels in M 145 muß dieser Stamm mit dem von M 142 verglichen werden.

Am Abend begrub Amao ihren Sohn. Um Mitternacht waren alle Tiere zu Steinen geworden, außer der großen Schlange, dem Rochen, dem Wildschwein und dem Tapir, die sich zur Quelle begeben hatten, wo das Kind gestorben war.

Amao ging ebenfalls dorthin, schlug das Wildschwein und den Tapir nieder, zerstückelte sie und warf ihr Fleisch in den Bach, außer einem Schenkel von jedem Tier, die sie auf den Felsen legte, wo sie versteinerten.

Dann fing sie mit einer Schlinge die große Schlange und den Rochen, die in der Tiefe des Wassers schwammen. Mit Harz verwandelte sie sie in Steine.

Dann kehrte sie zurück und brachte den Ihren die Kunst des Kochens und der Zivilisation bei. Danach verschwand sie, niemand weiß wohin. (Amorim, S. 289 f.)

Durch das Motiv des auf einem Stein am Ufer des Wassers liegenden Kindes, das von feindlichen Tieren (darunter der großen Schlange) getötet wird, schließt sich dieser Mythos an die Gruppe M 144 bis M 146 an. Durch das Motiv der Küche, das sich hier in Anti-Küche (die jedoch ebenso schwärzt wie die andere) und in wirkliche Küche (die bisher unbekannt war) verdoppelt, schließt er sich an M 143 an.

Noch näher an M 143 kommen wir mit einem kleinen Amazonas-Mythos (M 148), der erzählt, wie der Waldgeist Curupira einen Jäger tötete und dessen Leber herausnahm, die er als Wildbret der Frau des Opfers brachte, dessen Gestalt er angenommen hatte. Der Frau kamen Zweifel, und sie entfloh mit ihrem Sohn. Mutter und Kind begaben sich in den Schutz eines Frosches, der einen Baum mit Harz bestrich, das er seinem Körper entnommen hatte. Der Curupira blieb daran kleben, als er auf den Baum klettern wollte, und starb (Barbosa Rodrigues, S. 63–74).

Der Autor, dem wir diesen Mythos verdanken, beschreibt an anderer Stelle die seltsamen Bräuche der auf Bäumen lebenden Cunauaru-Kröte (in Wahrheit ein Laubfrosch: *Hyla venulosa*, nach Schomburgk, Bd. II, S. 334 f.): »Um ihr Nest zu bauen, sammelt diese Amphibie Harz von *breu branco* (*Protium heptaphyllum*) und formt es zu trichterförmig auslaufenden Zylindern, in die sie ihre Eier legt. Das Wasser dringt durch die untere Öffnung ein und schützt die Eier. Man glaubt, daß dieses Harz aus dem Körper der Kröte selbst stammt, und deshalb wird sie »Cunauaru cicica« ge-

nannt, »Harz des Cunauaru«. Es wird in Form von Dampfbädern gegen Kopfschmerzen verwendet« (Barbosa Rodrigues, S. 197, Fn. 1).

Diese Erklärungen werden als Kommentar zu einem Mythos (M 149) gegeben, der unmittelbar zur Gruppe vom Vogelnestausheber (M 1, M 7 bis M 12) zurückführt. Ein Junggeselle unterhielt schuldhafte Beziehungen zu seiner Schwägerin. Der Gatte, der ein bißchen zaubern konnte, fing einen Ara am Schwanz und steckte ihn in die Höhlung eines Baumstammes. Dann überredete er seine Frau, seinen Rivalen um den Vogel zu bitten, damit sie ihn aufziehen könne. Der Mann kletterte auf den Baum, doch das »böse Ding« – ein Geist – ergriff ihn. Vergebens rief er seinen Bruder um Hilfe, und er verwandelte sich in eine Cunauaru-Kröte (l. c., S. 196 f.).

Es wäre um so verlockender, diesen Weg zurückzuverfolgen, als es einen Arekuna-Mythos (M 149 a) vom kurzen Leben gibt, dessen Held ebenfalls ein Nestausheber ist, allerdings ein Ausheber von Froschnestern. Als er auf einem Baum gefangen wird, trägt die Amphibie den Mann schwimmend auf eine Insel und läßt ihn unter einem Baum allein, von dem sich der Unglückliche wegen der Kleinheit der Insel nicht entfernen kann, obwohl die Geier ihn mit ihrem Kot bedecken. Venus und Mond verweigern ihm ihre Hilfe. Die Sonne willigt ein, wärmt ihn auf, wäscht ihn, kleidet ihn und gibt ihm eine ihrer Töchter zur Frau. Doch der Indianer betrügt sie mit der Tochter eines Aasgeiers. Aus diesem Grunde ist seine Jugend und Schönheit nur von kurzer Dauer (K. G. 1, S. 51 ff.).

Um unsere Ausführungen nicht allzusehr zu belasten, wollen wir diesen paradoxen Froschnestausheber beiseite lassen, der die ewige Jugend verliert, weil er, wie der Aranestausheber in M 9, dem sanften Ruf der Fäulnis nachgegeben hat. Wenn wir einen kurzen Blick auf die Gruppe der »Frosch«-Mythen geworfen haben, so hatten wir nur ein Ziel: aufzuzeigen, daß es eine para-kulinarische Reihe gibt, deren Termini der Harzrauch, der schwarze Rauch einer zu fetten Küche, der Schmutz des menschlichen Körpers und der Timbó sind. Damit sich diese Reihe schließt, braucht man nur anzunehmen, daß der »Frosch« aus M 143 der Cunauaru ist. Der Frosch des Mythos tötet die verfolgenden Tiere mit Pfeilen. Der Cunauaro stößt aus einem Meter Entfernung eine ätzende und geruchlose Flüssigkeit aus, die, sobald sie die Haut berührt, eine Blase verursacht, welche die Innenhaut bloßlegt (Chermont de Miranda,

Art. »Cunauaru«). Er ist also zugleich ein Erzeuger von Harz und Gift.⁶

Kehren wir zum Fischgift zurück, dessen Ursprung der Vapidiana-Mythos (M 144) auf sehr schematische Weise nachzeichnet. Obwohl (oder weil) diese Version recht dürftig ist, ist sie wertvoll, denn sie bildet ein Zwischenglied zwischen dem Mundurucu-Mythos vom Ursprung des Timbó (M 143) und einem anderen Mythos, von dem wir zahllose Versionen kennen (Mundurucu, Tenetehara, Tupari, Apinayé, Kayapo, Kraho, Ofaié, Tacana etc.): den Mythos von der Geliebten des Tapirs, häufiger noch von den Frauen, die einen Tapir zum Liebhaber haben. Wenn ihre Gatten das Geheimnis entdeckt haben, töten sie den Tapir und züchtigen die Frauen, entweder indem sie ihnen den Penis des Tapirs zu essen geben oder diesen dazu benutzen, die Schuldigen zu töten, indem sie ihnen das abgeschnittene Glied gewaltsam in die Vagina stoßen.

Nur in bezug auf diesen Mythos ist es nun möglich, den Mundurucu-Mythos vom Ursprung des Fischgiftes zu interpretieren. Die Symmetrie erhellt bereits aus ihrem jeweiligen Schluß. Der Mythos vom Ursprung des Fischgiftes macht es zu einem Ersatz für den physischen Schmutz einer in die Küche vernarrten Frau – und nicht für ihren Körper wie bei der Geliebten des Tapirs. In der Tat stößt die Heldin von M 143 ihren Mann durch kulinarischen Ärger zurück, und ein maßloses kulinarisches Unternehmen ist die Ursache ihrer Verschmutzung. In dem Zyklus des verführerischen Tapirs werden die Ehebrecherinnen durch eine exzessive Erotik von ihren Männern getrennt, die dieses Tier besser zu befriedigen vermag. Ihr Dreck ist ein moralischer, wie es ein Eingeboreneninformant in naivem Portugiesisch zum Ausdruck bringt, wenn er die Geliebte des Tapirs

6 »Wenn man dieses Tier fängt, fließt aus seinen Ohren eine weißliche Flüssigkeit. Aus Unachtsamkeit habe ich mir ein wenig davon aufs Gesicht getan, als ich Schnaken verjagte, und ich empfand einen stechenden Schmerz. Am nächsten Morgen waren die Flecken schwarz geworden, und einige Tage später schälte sich die ganze Haut« (Schomburgk, Bd. II, S. 355). De Goeje (S. 48, 127 f.) gebührt das Verdienst, bemerkt zu haben, daß der Cunauaru ein Problem aufwirft. Doch hat er die Gründe nicht verstanden, die erklären, warum das mythische Tier ein Herr der Jagd ist und das wirkliche Tier als Talisman für die Jagd verwendet wird. Diese Gründe bringen die gesamte Eingeborenenproblematik des Gifts ins Spiel. Vgl. unten, S. 354 ff., 409 ff. Zur Stützung vergleiche man M 143 mit den beiden guayanischen »Cunauaru«-Mythen in: Roth 1, S. 213 ff., die selber wiederum Varianten von M 177 sind, von denen weiter unten die Rede sein wird (S. 398 f.).

als »semvergonha muito suja« bezeichnet (Ribeiro 2, S. 143). Heißt nicht sogar in der französischen Volkssprache eine solche Frau »saleté« (»Dreck«)? Die Frauen aber (je nach den Versionen von oben oder von unten mit Tapir vollgestopft) rächen sich, indem sie sich in Fische verwandeln. Aus einem pflanzlichen Mittel des Fischfangs in einigen Mythen (M 143) werden sie sein tierisches Objekt in anderen.

Gehen wir nun ins Detail. Die beiden Typen von Mythen entsprechen einander aufs genaueste. Der Gatte von M 143 ist ein schlechter Jäger. Die Geliebten des Tapirs vernachlässigen die Küche und ihre Kinder. In der Mundurucu-Version des Mythos vom verführenden Tapir (M 150) hat es die Heldin so eilig, zu ihrem Liebhaber zu kommen, daß sie vergißt, ihr Baby zu stillen. Das Kind verwandelt sich in einen Vogel und fliegt davon.⁷

Wie läßt sich andererseits in M 143 die Episode vom beleidigten Mann verstehen – der einer Horde Affen begegnet und auf den Baum klettert, um ein Weibchen am Schwanz zu fangen, das schreit: »Laß los! Er ist zart!«, woraufhin der Mann den Schwanz eines Männchens ergreift, das sich umdreht und ihm in die Nase beißt –, ohne sich auf den verführenden Tapir zu beziehen, dem die Frauen beim Baden begegnen (Mundurucu, Kayapo; Apinayé mit der Transformation: Tapir → Krokodil), oder unter einem Baum (Kraho), oder den sie von einem Baum herab anrufen (Tupari), sowie auf den riesigen Penis, von dem so viele Versionen sprechen? Um diese Interpretation zu validieren, braucht man nur festzuhalten, zu welcher Art die Affen in M 143 gehören. Es sind, wie der Mythos präzisiert, »Prego«-Affen, portugiesisch »macaco prego«, Nagelaffe – eine Benennung, welche sich durch die fast ständige Erektion ihres Penis erklärt, dessen Ende wie ein Nagelkopf abgeplattet ist. In bezug auf Anstößigkeit ist der Prego-Affe also ein Homologon des Tapirs, wie es Auslegungen von Eingeborenen bestätigen: die Tupari, die selbst beim Baden ihren besonders strengen Penisbeutel nicht ablegen, vergleichen die Zivilisierten, die nackt baden und ihren Penis zur Schau stellen, mit »Tapiren und Affen« (Caspar 1, S. 209).

7 Zu vergleichen mit M 5:

- { M 150: in Fische verwandelte Frauen; Mutter(Wasser)/Kind(Himmel)
- { M 5 : in eine Frau »verwandelte« Fische; Mutter(Wasser)/Kind(Erde).

Es muß auch daran erinnert werden, daß in M 2 der Verführer der Frau von Baitogogo ein Mann des Tapir-Clans ist.

Die Männer, Mörder des Tapirs, geben sein Fleisch den Frauen oder den Kindern zu essen; oder sie verabreichen der schuldigen Frau seinen Penis (M 150 bis M 155). Die Affen, Mörder des Gatten, schneiden ihm ein Bein ab und bieten es seiner Frau als Wildbret an (M 143); wie um den eigentlichen Sinn besser einzukreisen, folgt diese metaphorische Transposition auf drei andere: Affenweibchen, das an seinem »zu zarten« Schwanz gepackt wird, Affenmännchen, dem dasselbe widerfährt und das sich durch einen Biß in die Nase des Jägers wehrt... Im Zyklus des verführenden Tapirs trennen sich die Frauen von den Männern, indem sie entweder zu Fischen im tiefen Wasser werden (M 150, M 151, M 153, M 154) oder ein fernes Dorf gründen (M 155, M 156). Im Fall des Mundurucu-Mythos vom Ursprung des Timbó (M 143) versuchen sie sich – auf der Erde – durch Flucht von den Affen und anderen sie verfolgenden Tieren des Waldes abzusondern. Die Frau in M 143 wäre fast der Timbó geworden, der die Fische tötet; durch eigene Schuld wird sie wieder die Frau, deren Rolle sich darauf beschränkt, die Fische aufzulesen, die sie nicht tötet. Die Geliebten des Tapirs wollen Fische sein; doch von den Männern gefischt, verwandeln sie sich wieder in Frauen.

Es nimmt nicht wunder, daß ein Mythos vom Ursprung des Timbó mittels Umkehrung eines Mythos vom Ursprung der Fische konstruiert ist. Die Fische sind ein Nahrungsmittel und, wenn sie mit Hilfe des Timbó gefangen werden, sogar ein besonders reichliches Nahrungsmittel.⁸ Was den Timbó betrifft, so stellt ihn ein Mundurucu-Mythos sehr genau an den Rand des semantischen Feldes, das die Nahrungsmittel zusammenfaßt: Mittel zur Nahrung, ohne selbst Nahrung zu sein.

M 157. Mundurucu: Ursprung der Landwirtschaft

Einst gab es weder Gärten noch Kulturpflanzen.

Eine alte Frau wurde von ihrem jungen Neffen bedrängt, der Hunger hatte und die landwirtschaftlichen Nahrungsmittel forderte, die es noch nicht gab.

⁸ »Die Wirksamkeit dieser Fischfang-Technik ist erstaunlich. Meine Frau und ich haben einmal daran teilgenommen; es waren etwa 100 Personen aus verschiedenen Dörfern daran beteiligt. Die Menge der getöteten Fische betrug ca. zwei Tonnen« (Murphy 2, S. 59).

Sie ließ ein Stück Wald roden und abbrennen und erzählte den Männern, was dort alles wachsen würde: Mais, Kartoffeln, Zuckerrohr, Bananen, süßer Maniok, Cara und Macaxeira, Melonen, Caju, Inga-Schoten, Bohnen . . . Und für jede Pflanze gab sie an, wann sie zu ernten, wie sie zu kochen und zu würzen sei.

Aber sie sagte auch, daß der Timbó (Fischgift) giftig sei und man ihn nicht essen könne. Die Männer sollten ihn ausreißen, im Wasser zerstampfen und alle Leute einladen, um den toten Fisch zu essen, denn dieser könne gegessen werden.

Dann ließ sie sich im Garten begraben, und aus ihrem Körper wuchsen alle Pflanzen . . . (Murphy 1, S. 91. Eine stark abweichende Version desselben Mythos in Kruse 2, S. 619 f., und 3, S. 919 f., werden wir in anderem Zusammenhang erörtern [Bd. II].)

Das Fischgift wird also in der Kategorie der pflanzlichen Nahrungsmittel begriffen; es ist jedoch, wenn man so sagen darf, eine ungenießbare Nahrung. Bei den Ofaié gibt es nun aber zwei Varianten eines Mythos von der Vereinigung eines menschlichen Wesens mit einem Tapir, die besonders interessant sind, da sie direkter als die anderen mit Nahrungs- und pflanzlichen Themen verbunden sind und weil sich die Geschlechter der jeweiligen Partner von einer Variante zur anderen umkehren.

In der einen Variante (M 158) ist die Rede von einem jungen Mann, der eine Tapir-Frau heiratet, von der er eine Tochter hat (folglich eine Version, die derjenigen der Vapidiana, M 144, sehr nahesteht). Er kehrt zurück, um sich bei den Seinen niederzulassen, und erklärt ihnen, daß sie sich, so wie er, dank den Tapiren an wundersamen Nahrungsmitteln sattessen könnten (was auf die Guayana-Mythen M 114 bis M 116 verweist, in denen der Tapir der Herr des Lebensbaumes ist). Doch die Frauen können die Gegenwart der Tapire nicht ertragen, welche die Gärten verwüsten und die Pfade beschmutzen. Sie sind zu ordentliche Gärtnerinnen (in den Tacana-Versionen dagegen ist der Mann ein zu penibler Feinschmecker; vgl. Hissink/Hahn, S. 297). Entmutigt verschwinden der Mann und seine Tapir-Familie. Für immer wird die Menschheit die wunderbare Nahrung entbehren müssen (Ribeiro 2, S. 128 f.).

Die zweite Version (M 159) beschwört die Zeiten, da die Männer nichts anderes taten als jagen, während den Frauen die ganze Last der landwirtschaftlichen Arbeiten zufiel. Dennoch vernachlässigte eine Indianerin ihren Garten und verweigerte sich den Annäherun-

gen ihres Mannes. Dieser überwacht sie und entdeckt ein Tapirlager voller Kot inmitten der Pflanzung. Hier trifft die Frau jeden Tag ihren Liebhaber, den sie, wie es scheint, mehr mit guter Küche als mit Zärtlichkeiten zu befriedigen sucht. Mit Hilfe seines Schwagers tötet der Gatte den Tapir, dessen Frau es gelingt, den Penis zu behalten, um einsame Lust aus ihm zu schöpfen. Sie wird überrascht, man zündet ihre Hütte an, während sie badet, der Penis verbrennt ganz und gar. Die Frau stirbt vor Kummer (l. c., S. 133 ff.).

Die erste Version endet also mit einer Nahrungsverweigerung, die zweite mit einer sexuellen Verweigerung. Betrachten wir den Nahrungsaspekt in den Versionen etwas näher, in denen er am deutlichsten hervortritt.

Die Vapidiana- und Arekuna-Mythen vom Ursprung des Fischgiftes erzählen, wie die Männer eine ungenießbare (wenngleich zur Kategorie der Nahrungsmittel gehörende) pflanzliche Substanz erhielten.

Die erste Ofaié-Version erzählt, wie den Menschen eine wunderbare pflanzliche, in hohem Maße genießbare Nahrung versagt wurde.

Die Mythen vom Ursprung der Fische erzählen, wie die Menschen eine tierische und genießbare Nahrung erhielten, die selbst Funktion einer ungenießbaren pflanzlichen Nahrung ist (des Timbó), welche die andere in wundersamer Menge verschafft.

Wie läßt sich nun der Mundurucu-Mythos vom Ursprung des Timbó näher bestimmen? Der Timbó wird nicht zurückgezogen, sondern überlassen; die Verweigerung betrifft ein oberstes Gift: den weiblichen Schmutz, der sich vom anderen durch ganz spezifische Merkmale unterscheidet: er ist animalischen Ursprungs, denn er entstammt einem menschlichen Körper; und seine Ursache ist zugleich kulturell, da der fragliche Schmutz der einer Frau in ihrer Funktion als Köchin ist.

Unter dem Nahrungsaspekt lassen sich folglich die soeben verglichenen Mythen mit Hilfe von vier Gegensatzpaaren klassifizieren (s. Schema S. 347).

Außer dem Nahrungsaspekt haben all diese Mythen auch einen sexuellen Aspekt. Wie überall auf der Welt zeugen die südamerikanischen Sprachen von einer engen Verbindung dieser beiden Aspekte. Die Tupari bezeichnen den Koitus durch Ausdrücke wie: »die Vagina essen« (*kümä ka*), »den Penis essen« (*ang ka*) (Caspar

	M 144, M 145: Ursprung des Timbó	M 158: Verlust der wunder- samen Nahrung	M 143: Verlust des wunder- samen Timbó	M 150 etc.: Ursprung der Fische
Genießbar/ ungenießbar	--	+	--	+
Tierisch/pflanzlich	--	--	+	+
Kulturell/natürlich	--	--	+	--
Verschafft/ verweigert	+	--	--	+

1, S. 233 f.). Ebenso bei den Mundurucu (Strömer, S. 133). Die Kaingang-Dialekte Südbrasilens haben ein Verbum, das sowohl »kopulieren« wie »essen« bedeutet; in einigen Kontexten kann eine Präzisierung notwendig werden: »mit dem Penis essen«, um die Amphibolie zu vermeiden (Henry, S. 146). Ein Cashibo-Mythos (M 160) erzählt, daß der Mann, kaum daß er erschaffen war, nach Essen verlangte; und die Sonne lehrte ihn, wie er den Mais, die Bananenstaude und die anderen eßbaren Pflanzen säen oder pflanzen solle. Dann fragte der Mann seinen Penis: »Und du, was willst du essen?« Und der Penis antwortete: »Das weibliche Geschlecht« (Métraux 7, S. 12 f.).

Bemerkenswert indessen ist, daß der sexuelle Code in den vorstehenden Mythen nur in seinen männlichen Bezügen auftaucht: Penis des Tapirs, der ausdrücklich benannt und wohlgefällig beschrieben wird. Wenn es sich um weibliche Bezüge handelt, geht der sexuelle Code in den Latenzzustand über und verbirgt sich hinter dem Nahrungscode: Mittel zum Fischfang (Timbó) oder Fangobjekt (Fisch), die verschafft werden; wundersame Nahrung oder wundersamer Fisch, die verlorengehen...

Um diese Ungleichheit der beiden Codes zu verstehen, müssen wir einer ethnographischen Tatsache Rechnung tragen. In ihrem sexuellen Leben sind die Indianer Brasiliens ganz besonders empfindlich gegenüber den Gerüchen des weiblichen Körpers. Die Tupari glauben, daß der vaginale Geruch einer alten Frau bei ihrem männlichen Partner Kopfschmerzen verursacht, während der einer jungen Frau unschädlich ist (Caspar 1, S. 210). Beim Anblick einer verfaulten

wurmstichigen Frucht ruft Mair, der Urubu-Demiurg, aus: »Das könnte eine reizende Frau werden!«, und die Frucht verwandelt sich unverzüglich in eine Frau (Huxley, S. 190). In einem Tacana-Mythos verzichtet der Jaguar darauf, eine Indianerin zu vergewaltigen, nachdem er an ihrer Vulva gerochen hat, die ihm nach faulem Fleisch zu riechen scheint (Hissink/Hahn, S. 284 f.). Ein schon zitiertter Mundurucu-Mythos (M 58) erzählt, daß der Tatu, nachdem die Tiere den ersten Frauen eine Vagina geschaffen hatten, jedes Organ mit einem Stück fauler Nuß abrieb; daher kommt ihr charakteristischer Geruch (Murphy 1, S. 79).⁹

Wir finden also, doch diesmal mit den Termini eines anatomischen Codes, den Gestank und die Fäulnis wieder, von denen wir schon festgestellt haben, daß sie die Natur konnotieren, im Gegensatz zur Kultur. Und die Frau ist überall Natur, selbst bei den matrilinearen und matrilocalen Bororo, bei denen das Männerhaus, das dem anderen Geschlecht strengstens verboten ist, die Rolle eines Sanktuariums für das religiöse Leben spielt, zur gleichen Zeit wie es für die Lebenden das Abbild der Gesellschaft der Seelen darstellt.

So wie die Menschen sich im Naturzustand von faulem Holz nährten, also einem ungenießbaren Nahrungsmittel, so kann das Fischgift – das ebenfalls zur ungenießbaren Nahrung gehört – das Äquivalent eines kindlichen Schmutzes sein, wenn das Kind aus der unmittelbaren Verbindung eines Menschen mit einem Tier hervorging, d. h. mit der Natur oder dem weiblichen Schmutz, wenn dieser kulinarischen Ursprungs ist, Resultat einer direkten Verbindung der Frau mit der Kultur; so ist auch der Gestank der natürliche Ausdruck der Weiblichkeit in ungenießbarer Form, deren anderer natürlicher Ausdruck – die Milch – den genießbaren Aspekt zeigt. Der vaginale Geruch ist demnach das Gegenstück zur Ammenfunktion: da er früher da ist als diese, gibt er ein umgekehrtes Bild von ihr und kann als ihre Ursache gelten, da er ihr der Zeit nach vorausgegangen ist. Der anatomische und physiologische Code stellt damit ein logisches Schema wieder her, das uns zuerst in Termini des Nah-

⁹ Wahrscheinlich aus dem gleichen Grund vertraut ein Warrau-Mythos dem Bunia, dem stinkenden Vogel (s. oben, S. 243 f.) die Aufgabe an, der ersten Frau eine Vagina zu formen (Roth 1, S. 131). Umgekehrt hat der Demiurg Makunaima den ursprünglich geschmacklosen Früchten der Inaja-Palme (*Maximiliana regia*) Geschmack gegeben, indem er sie über seinen Penis strich (K.G. 1, S. 33 f.).

rungscodes erschienen war und demgemäß das Opossum – der Fäulnis kongruent, welche die Menschen vor der Einführung der Landwirtschaft verzehrten – an deren Ursprung stehen könnte (S. 191).¹⁰ Doch dann handelt es sich um ein jungfräuliches Opossum. In der Tat läßt sich die Frau erst, wenn sie Mutter wird, mit dem säugenden Opossum vergleichen. Wenn sie lediglich ins sexuelle Leben eintritt, riecht sie nur schlecht.

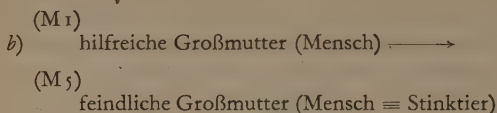
Dies alles wird von dem Bororo-Mythos vom Ursprung der Krankheiten (M 5) implizit bestätigt. Wir sahen, daß die junge, nach Fischen greifende und den Tod einführende Heldin in ein Opossum transformierbar ist, dessen Eigenschaften wir bis an ihre Grenzen variiert haben (S. 322 f.). In dieser Hinsicht verdoppelt sie ihre tote Großmutter, die ihren Enkel mit Darmgasen einstänkerterte und damit die Funktion des Stinktiers übernahm (vgl. oben, S. 234). Dieser letztere Vergleich wird indirekt durch den Mythos von Asaré (M 124) und die Symmetrie erhärtet, die er mit dem Mythos vom Nestausheber (M 1) aufweist, der zur selben Gruppe gehört wie M 5. Das Stinktier mit den mörderischen Fürzen kommt auch in den Toba- und Matako-Mythen vor (Métreaux 5, S. 128 f.; 3, S. 22 f.). Es steht am Ursprung des Todes in einem Ofaié-Mythos (M 75).

Wir haben den Parallelismus der hilfreichen Tiere aufgezeigt, die in M 1 und M 124 auftreten. Bei dieser Gelegenheit haben wir auch bemerkt, daß in jedem Mythos zuletzt eine vierte Person auftaucht, die nicht mehr ein bloßes Tier, sondern ein Verwandter ist: Großmutter in M 1, die positiv handelt, indem sie dem Helden einen Zauberstab schenkt; Onkel in M 124, der negativ handelt, indem er das Krokodil mit seiner giftigen Flüssigkeit tötet, denn dieser Onkel ist ein Stinktier. Von einem Mythos zum anderen läßt sich also eine Transformation beobachten:

- (M 1)
a) hilfreiche Großmutter (Mensch) — — — →
(M 124)
hilfreicher Onkel (Tier = Stinktier)

10 Es ist anzumerken, daß in den Kraho-Versionen des Mythos von Stern (M 89) diese, nachdem sie vergewaltigt und beschmutzt worden ist, ihre schuldigen Schwäger vergiftet, entweder mit ihrem Speichel oder mit einem Rindentee, einem dem Timbó analogen Trank.

Und da wir auch gezeigt haben, daß M 1 und M 5 symmetrisch sind, ist es nicht erstaunlich, daß durch Zwischenschaltung von M 124 sich nun folgende Transformation bestätigt:



Und so verstehen wir, daß der Mythos vom Ursprung der Krankheiten in seinen beiden aufeinanderfolgenden Episoden die beiden denkbaren Arten veranschaulicht, über die eine Frau verfügt, sich nicht als Mutter zu verhalten: eine physische Art, wenn es um eine Großmutter geht, eine Frau, die das Alter des Gebärens überschritten hat; und eine moralische Art, wenn es um eine junge Mutter geht, die ein gieriger Appetit dazu treibt, ihr Kind im Stich zu lassen. Die eine tötet metonymisch durch ihre Fürze (Teil des Körpers), die andere durch die Krankheiten, die sie metaphorisch ausschwitzt, da sie die eingenommene Nahrung nicht ausscheiden kann. So verschieden diese beiden Lösungen sein mögen, sie unterstehen ein und derselben Beweisführung: man entziehe der Weiblichkeit die Mütterlichkeit – und es bleibt der Gestank.

Das Vorstehende ist nur eine neue Art, den »Beweis durch das Opossum« zu erbringen (S. 224–241). Wir kehren nun zu dem Arekuna-Mythos zurück, um ihn unter anderen Aspekten zu betrachten, die uns im übrigen immer zum gleichen Punkt zurückführen werden.

Beginnen wir mit einem Detail, das es uns ermöglicht, auf einem anderen Weg als dem bisherigen die Gruppe des »verführenden Tapirs« zu konsolidieren. Es versteht sich von selbst, daß diese Gruppe eine gesonderte Studie verdiente, die jedoch hier, wo wir uns damit begnügen, ihre Umrisse zu skizzieren, nicht vorgenommen werden kann.¹¹

Als die Indianer von M 145 beschließen, das Tapir-Weibchen zu

11 So muß man, um die semantische Funktion des »Fuchses« von M 144–M 145 zu erhellen, eine Gruppe konstruieren, die auf kontrapunktische Weise trotz ihrer offensichtlichen Simplität eine beträchtliche Anzahl von Gegensatzpaaren ausnutzt: eingeschlossen/

töten, das ihre Pflanzungen verwüstet hat, beschwört sie der Held, dessen (schwangere) Frau der Tapir ist, mit den Worten: »Ihr könnt sie töten, aber schießt ihr nur in die Achselhöhle, nicht in den Bauch . . . Ihr könnt sie in den Kopf und in die Beine schießen, aber nicht in den Bauch!« (K. G. 1, S. 70). Diese Aufzählung von verschiedenen Körperteilen, welche die Pfeile treffen dürfen, wobei nur ein einziger ausgeschlossen ist, erinnert augenblicks an eine ähnliche Entwicklung eines Bororo-Mythos, der zu Anfang dieses Buches wiedergegeben wurde (M 2, S. 71 ff.) und auf dessen Bedeutung wir bereits hingewiesen haben (S. 273 f.). Um sich an dem Indianer zu rächen, der seine Frau vergewaltigt hat, schießt Baitogogo hintereinander mehrere Pfeile auf ihn und ruft: »Empfange diese Wunde an der Schulter, aber stirb nicht! Empfange diese Wunde am Arm, aber stirb nicht! Empfange diese Wunde an der Hüfte, aber stirb nicht! Empfange diese Wunde am Hintern, aber stirb nicht! Empfange diese Wunde am Bein, aber stirb nicht! Empfange diese Wunde im Gesicht, aber stirb nicht! Empfange diese Wunde an der Weiche . . .

ausgeschlossen; ernährt/gegen-ernährt; menschlich/tierisch; wahre Mutter/Adoptivmutter; nährende Frau/Menschenfresserin; Mutter/Gattin; Stinktief/Füchsin; Timbó/Fisch:

M 5	{	eingeschlossenes Kind (1) gegen-ernährt von stellvertretender Mutter ≡ Stinktief	
		Kind (2) von einer menschlichen Mutter ausgeschlossen, die es nach mit Timbó gefangenen Fischen gelüstet.	
M 144 - M 145	{	ausgeschlossenes Kind ernährt von stellvertretender Mutter ≡ Füchsin von einer tierischen Amme (Tapir) aufgezogen → Gattin, fruchtbar an Timbó zum Fangen der Fische.

Sodann muß man den Transformationen der »Füchsin« vom Amazonasgebiet (vgl. M 109c, wo es ein Opossum ist) bis in den äußersten Süden des Kontinents, bei den Yamana, nachgehen, wo die Füchsin – die Adoptivmutter von Zwillingen, die durch Verdopplung eines aufgrund seines ständigen Weinens ausgesetzten Kindes entstanden sind – sie dann zu essen beabsichtigt; eine Haltung, die die Eingeborenen durch den fauligen Geschmack der Art erklären (Gusinde, Bd. II, S. 1141 ff.).

und stirb!« (Colb., S. 202 f.)¹² Und wir erinnern uns, daß das Opfer ein Mann des Tapir-Clans ist, also ebenfalls ein »verführender Tapir«. Wir haben im Vorstehenden dieses Argument benutzt, um M 2 (Mythos vom Ursprung des irdischen und segensreichen Wassers) in Korrelation und Gegensatz zu dem Kayapo-Mythos von Bepkororoti (M 125) zu stellen, der den Ursprung des himmlischen, unheilvollen Wassers erklärt und in dem der Tapir, als Tier und als Wildbret, getötet, enthäutet und zerstückelt wird, und zwar auf eine wirre und übereilte Weise, die mit der ausgeklügelten Martierung des Tapir-Mannes in M 2 kontrastiert. Der Arekuna-Mythos vervollständigt und bereichert diesen Vergleich, da er eine Episode des gleichen Typs enthält und, wie der Bororo-Mythos, einen verführenden Tapir auftreten läßt (einen männlichen statt eines weiblichen, und ein Tier statt eines Menschen). In M 125 wird folglich der Tapir, der seine tierische Natur bewahrt und – wenn man so sagen darf, um den Vergleich mit M 2 und M 145 zu erleichtern – eine identische Transformation erleidet (nämlich die in sich selbst), Opfer eines hastigen Mordes, während der Tapir in M 2 und M 145 (die einander in doppelter Hinsicht entgegenstehen: männlich/weiblich und menschlich/tierisch) Opfer eines sorgfältigen Mordes wird, jedoch in ganz anderer Absicht, denn es handelt sich darum, ihn entweder überall zu verwunden, bevor er getötet wird (M 2), oder ihn irgendwo zu töten, bevor er an einem bestimmten Punkt verwundet wird (dem Bauch, wo das Kind gefährdet werden könnte):

$$M_{125} \quad \begin{array}{c} f \\ (\text{Tapir} \longrightarrow \text{Tapir}) = (\text{hastiger Mord}) \end{array}$$

$$M_2 \quad \begin{array}{c} f \\ (\text{Tapir} \longrightarrow \text{Mensch}) = (\text{sorgfältiger Mord: verwunden} > \text{töten}) \end{array}$$

$$M_{145} \quad \begin{array}{c} f \\ (\text{Mensch} \longrightarrow \text{Tapir}) = (\quad - \quad - : \text{töten} > \text{verwunden}) \end{array}$$

Um dieses System von Gleichungen zu rechtfertigen, wollen wir präzisieren, daß sich der Mann vom Tapir-Clan aus M 2 auf eine »Tapir-Funktion«, die von einem Menschen erfüllt wird, zurückführen läßt,

¹² Bei anderen Mythen hatte Koch-Grünberg (1, S. 270 ff.) bereits den topischen Wert dieser Erzählungsweise hervorgehoben. Es wäre interessant zu untersuchen, ob die Mythen, die er als Beispiel nennt, und die, die wir in gleicher Absicht vergleichen, ebenfalls eine Gruppe bilden könnten. Im übrigen findet man bei Colbacchini (2, S. 25, Fn. 2) mehrere Beispiele für eine ähnliche Wendung in der Rede.

das Tapir-Weibchen aus M 145 hingegen auf eine »menschliche Funktion« (Mutter und Gattin), die von einem Tier erfüllt wird.

Wenden wir uns nun einem zweiten Aspekt von M 145 (Arekuna-Version) und M 144 (Vapidiana-Version) zu: weshalb wird der Ursprung des Fischgiftes mit dem Motiv des verführenden Tapirs verbunden? Da wir zeigen wollen, daß diese Verbindung eine ganz besondere Auffassung über die Stellung der Pflanzengifte im System der Lebewesen voraussetzt, wollen wir zunächst einen neuen Mythos einführen: den vom Ursprung des Curare, eines Jagdgiftes. Er kommt aus einem kleinen Stamm mit Kariben-Sprache, der an den mittleren Flußläufen des Rio Trombetas und des Rio Cachorro lebt:

M 161. Kachúyana: Ursprung des Curare

Es war einmal ein junger unverheirateter Mann, der weit von den Seinen in einer einsamen Hütte lebte. Als er eines Tages von einer besonders ergiebigen Jagd zurückkehrte, kochte er all sein Wildbret und aß es auf, außer einem Guariba-Affenweibchen (*Alouatta* sp.), das er bis zum nächsten Tag in den Rauch hing. Dann legte er sich schlafen.

Als er aufwachte, wollte er den Affen essen, bevor er auf die Jagd ging; doch beim Anblick des Körpers, dessen Fell er abgebrannt hatte, empfand er Ekel. Zorn ergriff ihn: »Was tut mir diese Äffin an? Ich habe Hunger und kann nicht essen!« Aber er ließ sie im Rauch hängen und ging auf die Jagd. Am Abend aß er das Wild, das er tagsüber gefangen hatte, und sagte: »Morgen werde ich die Äffin essen . . .« Als es Tag war, wiederholte sich die gleiche Szene; er brauchte nur die Augen auf die Äffin zu richten, und schon verging ihm die Lust, davon zu kosten, so fett und hübsch erschien sie ihm. Nach einem letzten Blick auf die Äffin seufzte er: »Könnte sie sich doch in eine Frau für mich verwandeln!«

Die Mahlzeit war fertig, als er von der Jagd heimkehrte: Fleisch, Suppe, Fladen . . ., und auch am nächsten Tag nach dem Fischfang. Der Indianer wunderte sich, stöberte herum: schließlich fand er eine reizende kleine Frau in seiner Hängematte liegen, die behauptete, die Äffin zu sein, die er sich als Gattin gewünscht hatte.

Als die Flitterwochen vorüber waren, führte der Mann seine Frau in das Dorf, um sie seinen Eltern vorzustellen. Dann ist die Frau an der Reihe, ihren Mann bei den Ihren einzuführen: einer Affenfamilie, deren Hütte hoch auf einem Baum liegt. Die Frau hilft dem Mann hinauf; am nächsten Tag entfernt sie sich mit den anderen Affen. Weder sie noch die anderen kehren zurück, und der Held, unfähig, alleine herunterzusteigen, bleibt auf dem Wipfel des Baumes gefangen.

Eines Tages kommt der Königs-Geier vorüber. Er fragt den Mann aus, und der erzählt ihm seine Geschichte und seine schwierige Lage. »Warte ein wenig«, sagt der Geier und zwingt sich zum Niesen. Aus seiner Nase spritzt der Schleim, fließt bis zur Erde und verwandelt sich in eine Schlingpflanze. Doch diese ist so dünn, daß der Mann zu bedenken gibt, sie könnte unter seinem Gewicht reißen. Da ruft der Geier den Drachen-Adler (port. »gavião-real«) zu Hilfe, der seinerseits niest und dessen Schleimfäden eine dickere Schlingpflanze bilden, an der der Held nach unten rutscht [vgl. M 116, M 117]. Bevor der Drachen-Adler ihn verläßt, gibt er ihm ein Mittel, um sich zu rächen. Er solle die »Pfeil des Drachen-Adlers« genannte Schlingpflanze abschneiden, nach seinen Anweisungen zurichten und, nachdem er seinen Schützer gebührend angerufen habe, sich auf die Guariba-Affen-Jagd machen.

Der Mann tat, wie ihm geheißsen. Alle Guariba-Affen wurden getötet, nur ein kleiner nicht, von dem die heutigen Affen abstammen. (Frikel 1, S. 267 ff.)

Es gäbe viel über diesen Mythos zu sagen. In der Tat wird das Jagdgift (und früher vielleicht auch das Kriegsgift) der Kachúyana aus einer Schlingpflanze gewonnen. Seine Zubereitung erfordert eine lange Abstinenz von jeder, sei direkten oder indirekten Berührung mit dem weiblichen Körper. Aus diesem Grunde werden häufig junge unverheiratete Männer damit beauftragt. Die Eingeborenen halten den Drachen-Adler für den mächtigsten Zauberer des Jenseits.¹³ Und schließlich, obwohl das Gift heute hauptsächlich dazu dient, die Coata-Affen zu jagen (deren Fleisch mehr geschätzt und rituell verzehrt wird), streichen die Eingeborenen das Gift mit einem Pinsel aus den Haaren der Guariba-Affen auf ihre Pfeile (l. c., S. 269–274). Diese Art scheint im Hinblick auf Gift und Fäulnis in doppelter Weise geprägt zu sein. Wie die anderen Affen werden auch die Guariba normalerweise mit vergifteten Pfeilen gejagt. Aber »auch schwer verwundet, bleibt der Bugio [= Guariba] am Baum, mit dem Körper nach unten, am Schwanz hängen. Es heißt, daß er mehrere Tage lang so hängen kann und erst herunterfällt, wenn er schon halb verwest ist« (Ihering, Bd. 33, S. 261). Der Gua-

13 »Dort oben befindet sich alles Wissen des Geiers«, sagen die Eingeborenen von Surinam, um den Platz zu erklären, den dieser Vogel in ihren Mythen einnimmt (Van Coll, S. 482). Die wirklichen Adler (*Aquila*) gibt es in Brasilien nicht, wo der Terminus »gavião-real« im allgemeinen eine der vier Drachen-Adler-Arten bezeichnet, d. h. zwei Arten der Gattung *Spizaetus* (auch »gavião pega-macaco« genannt) sowie *Morphnus guianensis* und *Thrasaetus harpyia*, deren Flügelweite 2 Meter erreichen kann (Ihering, Art. »Harpia«).

riba muß also verfault sein, um dem Gift zu weichen, im Gegensatz zum Opossum der Gé-Mythen, das, verfault oder beschmutzt, selbst Gift wird. Um uns nicht von unserem Ziel zu entfernen, nämlich die den Mythen vom Ursprung der Pflanzengifte gemeinsamen Merkmale herauszuarbeiten, wollen wir uns nur einigen Aspekten eines komplexen Problems zuwenden.

Ein erstes Merkmal springt in die Augen: immer stammt das Gift aus körperlichem Unrat: weiblicher Schmutz (M 143), kindlicher Schmutz (M 144 bis M 146), Nasenschleim (M 161, in dem zwei Arten von Schlingpflanzen aus dem Nasenschleim der beschützenden Vögel entstehen, wenngleich, das müssen wir zugeben, nichts darauf hinweist, daß die giftige Art den gleichen Ursprung hat). Zudem ist dieser Unrat in den wichtigsten Mythen hyperbolisch: er resultiert aus einer unmäßigen kulinarischen Tätigkeit (M 143); er gehört einem in doppelter Weise natürlichen Kind an (außerhalb der Ehe geboren, Sohn eines Tieres: M 145); oder einem Vogel, Herrn des Giftes, dessen Nasenschleim als besonders ergiebig (im Gegensatz zu dem eines anderen Vogels) beschrieben wird (M 161).

Vor allem sieht es so aus, als ob die Mythen, um zum Gift zu gelangen, durch eine Art Engpaß gehen müßten, dessen Enge die Natur und die Kultur, die Animalität und die Menschlichkeit auf merkwürdige Weise einander annähert.

Die Mundurucu-Frau (M 143) begibt sich unter den Schutz des Frosches und dient ihm als Köchin, d. h. als kultureller Mittler. Der Arekuna-Held (M 145) läßt sich von einem Tapir-Weibchen verführen, der Kachúyana-Held (M 161) von einer Äffin. Überall imitiert die Natur die Welt der Kultur, jedoch verkehrt herum. Die Küche, welche der Frosch fordert, ist das Gegenteil derjenigen der Menschen; denn er befiehlt der Heldin, das Wildbret zu häuten, das Fleisch auf dem Bratrost auszubreiten und die Häute ins Feuer zu werfen, was gegen den *gesunden Menschenverstand* verstößt; das Wildbret wird nämlich in seiner Haut geräuchert, und man unterhält ein langsames Feuer darunter.¹⁴ Mit dem Arekuna-Mythos prägt sich dieses Merkmal einer verkehrten Welt noch stärker aus: das Tapir-Weibchen bedeckt ihren Adoptiv-Sohn mit Zecken als Perlen-

¹⁴ Diese Episode fehlt in der Kruse-Version (2) von M 143, wo alle Termini zur Seite der Menschlichkeit verschoben sind: die Affen sind verwandelte Kinder, der Frosch ist ein Zauberer in menschlischer Gestalt, dessen charakteristischer Schrei jedoch seine wahre Natur verrät. Vgl. oben, S. 235 f.

schmuck: »Sie setzt sie ihm an den Hals, an die Beine, an die Ohren, an den Hodensack, in die Achselhöhlen, an den ganzen Körper« (K.G. 1, S. 69); für sie ist die Giftschlange ein Ofen, zum Rösten der Maniokfladen, und der Hund ist eine giftige Schlange . . . Der Kachúyana-Held wird von dem menschlichen Aussehen eines geräucherten Kadavers einer Äffin geplagt.

Es genügt also nicht, daß die Natur und die Animalität sich in diesen Mythen umkehren in Kultur und Menschlichkeit. Die Natur und die Kultur, die Animalität und die Menschlichkeit werden hier füreinander durchlässig. Der Übergang von einem Reich zum anderen kann frei und ungehindert vonstatten gehen: statt daß ein Graben zwischen ihnen besteht, vermischen sie sich so stark, daß ein jeder Terminus des einen Reichs augenblicklich einen entsprechenden Terminus des anderen Reichs evoziert, der geeignet ist, ihn zu bezeichnen, so wie er wiederum jenen bezeichnet.

Könnte nun dieses besondere Gefühl einer wechselseitigen Transparenz von Natur und Kultur, welche auf poetische Weise das Verhalten des hungrigen Helden von M 161 zum Ausdruck bringt, der indes unfähig ist, ein Wildbret zu verzehren, dessen Gestalt ihn an die der liebreizenden Gattin erinnert, die ihm fehlt, – könnte dieses Gefühl nicht von einer gewissen Auffassung des Giftes inspiriert sein? Zwischen Natur und Kultur bewirkt das Gift eine Art von Kurzschluß. Es ist eine natürliche Substanz, die als solche in eine kulturelle Tätigkeit eingreift, in die Jagd oder den Fischfang, und sie aufs äußerste vereinfacht. Das Gift übertrumpft den Menschen und die üblichen Mittel, über die er verfügt, es weitet seine Geste aus und antizipiert ihre Wirkungen, es handelt schneller und mit größerer Wirksamkeit. Es wäre also verständlich, wenn das Eingeborenendenken in ihm einen Einbruch der Natur in die Kultur sähe. Die erstere würde momentan die zweite überfluten: einige Augenblicke lang würde eine gemeinsame Operation ablaufen, in der ihre jeweiligen Anteile nicht mehr zu unterscheiden wären.

Wenn wir die Eingeborenephilosophie richtig interpretiert haben, erscheint der Gebrauch des Giftes als ein kultureller Akt, der unmittelbar von einer natürlichen Eigenschaft erzeugt ist. In der indianischen Problematik würde das Gift damit eine Isomorphie zwischen Natur und Kultur definieren, die aus einer gegenseitigen Durchdringung resultiert.

Dieses natürliche Wesen aber, das sich ohne Zwischenglied im Pro-

zeß der Kultur manifestiert, jedoch um dessen Verlauf zu ändern, bietet nun das Bild des *Verführers*, sofern man ihn ausschließlich als solchen beschreibt. In der Tat ist der Verführer ein dem sozialen Status, auf den sich sein Verhalten bezieht, enthobenes Wesen – sonst wäre er nicht ausschließlich ein Verführer –, das einzig kraft seiner natürlichen Bestimmungen handelt: physische Schönheit, sexuelle Potenz, um die soziale Ordnung der Heirat umzustößen. Infolgedessen repräsentiert auch es den gewaltsamen Einbruch der Natur in die Kultur. Und so verstehen wir, daß das Fischgift der Sohn eines verführenden Tapirs oder zumindest einer Verführerin sein kann. Denn die menschliche Gesellschaft, die in erster Linie eine Gesellschaft der Männer ist, verwirft die Gleichheit zwischen der Verführung einer Frau durch einen Mann und der Verführung eines Mannes durch eine Frau. Wenn der Gegensatz zwischen Natur und Kultur demjenigen zwischen Weibchen und Männchen entspricht, wie es praktisch auf der ganzen Welt der Fall ist und ohne Frage bei den hier zur Debatte stehenden Populationen, dann kann die Verführung eines weiblichen Menschen durch ein männliches Tier nur ein natürliches Produkt haben, nach der Operation:

$$a) \text{ Natur} + \text{Natur} = \text{Natur},$$

und folglich werden die von einem Tapir verführten Frauen Fische, während die Verführung eines Mannes durch ein weibliches Tier der Operation

$$b) \text{ Kultur} + \text{Natur} = (\text{Natur} \equiv \text{Kultur})$$

entspricht, mit dem Fischgift als Resultat: ein gemischtes Wesen mit zweideutiger Sexualität, das der Arekuna-Mythos (M 145) unter dem Aspekt eines Kindes beschreibt, das zweifellos männlich ist, dessen Hoden jedoch nicht zur Reife gelangt sind und nur eine schwache Giftart erzeugen können. Daß aber die beiden Operationen zu ein und derselben Gruppe gehören, geht deutlich aus der Tatsache hervor, daß in der ersteren die Frauen nicht ein beliebiges Tier werden. Als Fische stellen sie mit dem Timbó eine Komplementärbeziehung her. Sie sind die Materie seiner Wirkung.¹⁵

15 Daß das Fischgift das Kind eines Tapirs ist, erklärt eine besondere Auffassung über die Sitten dieses Tieres: »Wenn er gut bevölkerte Teiche findet, legt er seine Exkremente hinein, taucht darin unter, schlägt sie mit seinen Füßen; der Fisch wird durch den Geruch herbeigelockt, frißt, wird berauscht, treibt auf dem Wasser, wird eine Beute des Tapirs. Die Kreolen, über seine List im Bilde, warten am Ufer der Teiche und tragen die

Die Technik des Fischfangs berücksichtigt auch die mythische Komplementarität, da Männer und Frauen verschiedene Funktionen erfüllen. Die ersteren haben eine aktive Rolle, sie präparieren und manipulieren den Timbó, und sie stellen sich den lebendigen Fischen entgegen. Die Rolle der letzteren ist passiv; sie besteht darin, sich flußabwärts zusammenzuscharen, um die Ankunft der toten Fische abzuwarten, die die Strömung mit sich führt und die die Frauen lediglich aufsammeln.¹⁶ Also

[*Mythische Ebene*]

	(M 143)	(M 145)
a)	Frauen	männliches Kind
	_____:	_____ ::
	Fische	Timbó

[*Empirische Ebene*]

Männer	Frauen
_____:	_____ ,
Timbó	Fische

wobei der Chiasmus daher rührt, daß auf mythischer Ebene die Transformation der Frauen in Fische aktiv verwirklicht, die des Kindes in Timbó passiv erlitten wird, während auf empirischer Ebene die Tätigkeit den Männern zufällt und die Passivität den Frauen.

Zum Beweis der von der Mundurucu-Heldin in M 143 begangene Fehler: Sie hätte ihre kostbare physiologische Toxität bewahrt, wenn ihre Blicke flußaufwärts gerichtet geblieben wären, so daß sie unmöglich die noch lebenden Fische rings um sich hätte sehen können: wenn sie also das Prinzip respektiert hätte, wonach beiden Geschlechtern bestimmte Standorte beim Fischfang zugewiesen sind. Eben dieses Prinzip verletzt sie, als sie sich flußabwärts wendet, um die Fische sterben zu sehen, da die Männer, die flußaufwärts zwischen den lebendigen Fischen stehen, flußabwärts blicken, während

Reste seiner Tafel weg.« In der Tat, so wird erklärt, »ähneln sein Kot dem des Pferdes und ist ein Berausungsmittel für den Fisch, auf das dieser sehr lüstern ist« (Pitou, Bd. II, S. 44). Ein erstaunliches Beispiel für die Denaturierung des Realen unter dem Einfluß eines unverständenen Mythos.

16 Vgl. z. B. die Episode eines Mundurucu-Mythos: »Am fünften Tag traf Perisuát ein Jaguarpaar, das mit dem Timbó Fische fing. Der Ehemann stand flußaufwärts und war damit beschäftigt, den Timbó aufzulösen, die Frau stand flußabwärts, um den Fisch aufzusammeln« (Murphy 1, S. 99; vgl. auch Kruse 2, S. 644 f.).

die Frauen flußaufwärts nach den toten Fischen spähen, die den Fluß hinuntertreiben. Eine Rollenusurpation, die eine dreifache Folge hat: die Verwandlung des tierischen Gifts in pflanzliches; des kulturellen Gifts in natürliches; aus einem weiblichen Gut wird ein männliches Gut.

Zu erwähnen ist auch, daß die Gleichung:

[*Empirische Ebene*]

b) (Männer : Frauen :: flußaufwärts : flußabwärts)

weiterhin besteht, zum Preis einer Verstärkung der beiden Gegensätze in dem Arekuna-Mythos (M 145), wo nicht Männer und Frauen einander entgegenstehen, sondern Menschen und fischfressende Vögel. Diese stehen den Menschen gegenüber wie beim Fischfang die Frauen den Männern, da ein anderer Guayana-Mythos die Wasservögel mit folgenden Worten beschreibt: »Alle die Vögel, die heute am Ufer der stehenden Wasser, im Schlamm leben, nähren sich von Fischen und verwestem Fleisch« (K.G. 1, S. 262). Der Tuyuyu-Vogel (Amazonas-Name der Art *Mycteria*, weiter im Süden Jabiru genannt), der als Abgesandter der Wasservögel in M 145 eine verhängnisvolle Rolle spielt, personifiziert eine Art, deren Repräsentanten nach dem Ansteigen der Wasser zu Tausenden herabfallen, um die gestrandeten Fische in solchen Mengen zu fressen, daß man glaubt, die Atmosphäre sei nicht mit Vögeln, sondern mit organischer Verwesung erfüllt (Ihering, Bd. 36, S. 208 f.). Die Vögel, die warten, bis die Fische tot sind, um sie zu fressen, lassen sich also in die Frauen transformieren, die bei dem Fischfang warten, bis der (von der Arbeit der Männer getötete) Fisch tot ist, um sich ihrer zu bemächtigen. Die Episode, in der die Vögel fordern, daß die Jagd in tiefen Gewässern geschehen müsse, erklärt sich durch die Transformation:

c) (Männer/Frauen) : (flußaufwärts/flußabwärts) :: (Menschen/Vögel) : (Fluß/Becken am Fuß des Wasserfalles).

Diese letztere Gleichung ist wichtig, denn sie ermöglicht den Beweis dafür, daß der Verlust des Timbó menschlichen Ursprungs in M 145 die gleiche Ursache hat wie in M 143. Hier verliert die Timbó-Frau ihre Kraft, weil sie sich – durch eigene Schuld – in eine männliche

Stellung begeben hat. Dort stirbt das Timbó-Kind, weil es sich – durch die Schuld der Vögel, Transformation der fischenden Frauen – in eine niedere Stellung (am Fuß des Wasserfalles) begeben hat, die dem Flußabwärts, also der weiblichen Stellung entspricht. Diese Umkehrung eines den beiden Mythen gemeinsamen Schemas wird begleitet von einer Umkehrung ihres jeweiligen Schlusses: Verlust des außergewöhnlichen Timbó (M 143), Ursprung des gewöhnlichen Timbó (M 145).

Kehren wir zur Problematik des Giftes zurück. Der Arekuna-Mythos schreibt dessen Ursprung dem Eingreifen des Regenbogens zu, und wir haben die Meinung vertreten (S. 319 ff.), daß die Heldin des Bororo-Mythos vom Ursprung der Krankheiten (M 5), der nach mit Timbó gefangenen Fischen gelüftet, mit diesem meteorologischen Phänomen in Beziehung stehen könnte. Sie ist nämlich die Mutter der Krankheiten, und wir haben festgestellt, daß diese im ganzen tropischen Amerika allgemein dem Regenbogen zugeschrieben werden, zumindest wenn sie in Form einer Epidemie auftreten. Versuchen wir, diese Auffassung zu vertiefen.

Im Unterschied zum Alter, den Unfällen und dem Krieg reißen die Epidemien große Lücken in das demographische Netz. Dies ist ihnen mit dem Fischgift gemeinsam, von dem wir sahen, daß es in der Bevölkerung der Flüsse Verheerungen anrichtet, die in keinem Verhältnis zu den Resultaten stehen, die mit anderen Mitteln zu erzielen sind. Diese Verbindung zwischen Krankheit und Gift-Fischfang ist nicht Spekulation, denn sie bildet den Inhalt eines Guayana-Mythos:

M 162. Carib: Ursprung der Krankheiten und des Fischgiftes

In alten Zeiten kannten die Menschen weder Krankheit, noch Leiden, noch Tod. Es gab keine Streitereien. Alle Menschen waren glücklich. Die Geister des Waldes lebten damals in ihrer Gesellschaft.

Eines Tages nahm einer von ihnen die Gestalt einer ihr Kind stillenden Frau an, besuchte die Indianer, die ihm ein so heißes und so scharf gewürztes Ragout vorsetzten, daß sich die übernatürliche Frau »bis ins Herz« verbrannte. Sie bat schnell um Wasser, doch die unaufmerksame Gastgeberin behauptete, es sei keines da. Der Geist rannte nun zum Fluß, um sich zu erfrischen, und ließ das Kind in der Hütte zurück. Sobald er draußen war, warf eine bösertige Frau das Kind in den Topf, der auf dem Feuer kochte.

In die Hütte zurückgekehrt, suchte die Geisterfrau nach ihrem Kind, und als sie an dem Topf vorbeikam, rührte sie mechanisch mit dem Kochlöffel in dem Ragout und sah den kleinen Kadaver an die Oberfläche steigen. In Tränen aufgelöst, überhäufte sie die Indianer mit Vorwürfen und verkündete ihnen, daß von nun an ihre Kinder sterben würden, damit sie ebenso weinten, wie sie hatte weinen müssen. Die Frauen sollten Schmerzen leiden bei der Geburt. Und die Männer würden nicht mehr nur die Wasserläufe mit ihren Kürbisflaschen zu leeren brauchen, um den Fisch aufzusammeln, und sie dann wieder aufzufüllen, damit neue Fische in Fülle kämen. In Zukunft mußten sie arbeiten, sich anstrengen und sich große Mühe geben, um die Teiche mit Wurzeln zu vergiften. Schließlich tötete der Geist des Waldes die schuldige Frau und beleidigte die Kinder, indem er in grober Weise das Andenken ihrer Mutter beschmutzte. Da die Geister die Kartoffel verabscheuen, verschwand er erst, als dieses Wort ausgesprochen wurde. (Roth 1, S. 179. Für die Analyse dieses Mythos vgl. unten, S. 396 ff.)

Der Bororo- (M 5) und der Kayapo-Mythos (M 140) vom Ursprung der Krankheiten machen aus einem von einem Teil des kollektiven Fischfangs besetzten Dorf das ebenfalls kollektive Opfer der ersten Epidemie. Zwei Bororo-Mythen (M 2, M 3) unterstellen die Herkunft der Kultur dem Massaker einer Population. Aus der Untersuchung dieser beiden Mythen schlossen wir (S. 73–80), daß der Übergang von der Natur zur Kultur im Eingeborenenendenken dem Übergang vom Kontinuierlichen zum Diskontinuierlichen entspricht.

Die Problematik des Fischgifts hat uns nun aber auf den Gedanken gebracht, daß dieses in semantischer Hinsicht an einem Ort steht, wo sich der Übergang von der Natur zur Kultur ohne oder fast ohne Auflösung der Kontinuität vollzieht. Sagen wir: im Begriff, den die Eingeborenen sich vom Gift pflanzlicher Herkunft machen, ist der Abstand zwischen Natur und Kultur, der immer und überall existiert, auf ein Minimum reduziert. Also kann das Fischgift oder das Jagdgift als ein maximales Kontinuum definiert werden, das ein maximales Diskontinuum erzeugt, oder, wenn man lieber will, als eine Verbindung von Natur und Kultur, die ihre Trennung determiniert, da die eine zur kontinuierlichen Quantität, die andere zur diskreten Quantität gehört.

Es ist also kein Zufall, wenn der Arekuna-Mythos (M 145) vom Ursprung des Fischgiftes eine Episode enthält – auf die wir noch

zurückkommen werden –, die der Zerstückelung des Regenbogens die anatomische Diskontinuität der lebenden Arten zuschreibt, d. h. die Heraufkunft einer zoologischen Ordnung, die, wie die der anderen Reiche, der Kultur Macht über die Natur verleiht (L.-S. 8, 9; *passim*). Hinter dieser Aneinanderreihung dem Schein nach heterokliter Themen ahnt man dunkel eine Dialektik der kleinen und großen Intervalle am Werk, oder, um der musikalischen Sprache passende Termini zu entlehnen, Chromatisches und Diatonisches. Alles geht so vonstatten, als ob das südamerikanische Denken – in seiner Inspiration entschieden pessimistisch, in seiner Ausrichtung diatonisch – der Chromatik eine Art von ursprünglicher Bosheit zuschriebe, die so beschaffen ist, daß die großen Intervalle, die in der Kultur unabdingbar sind, damit sie existieren kann, und in der Natur unabdingbar sind, damit sie für den Menschen begreifbar wird, nur aus der Selbstzerstörung eines ursprünglichen Kontinuums herrühren können, dessen Macht sich an den seltenen Punkten, wo es sich überlebt hat, noch immer bemerkbar macht: entweder zugunsten des Menschen in Form der Gifte, deren dieser sich bemächtigt hat, oder gegen ihn in Gestalt des Regenbogens, den er nicht zu beherrschen vermag.

Der Chromatismus des Giftes ist ideologischer Art, da er von dem Begriff eines sehr kleinen Intervalls zwischen Natur und Kultur abhängt. Der des Regenbogens ist empirisch und sinnlich. Wenn man aber in der Linie der vorstehenden Überlegungen annehmen darf, daß der Chromatismus, als Kategorie des Verständnisses, die bewußte oder unbewußte Wahrnehmung eines farbigen Schemas impliziert, dann würden einige Bemerkungen von Jean-Jacques Rousseau über den Chromatismus nur um so mehr an Bedeutung gewinnen: »Dieses Wort kommt vom griechischen χρομα, welches *Farbe* bedeutet, entweder weil die Griechen diese Gattung mit roten oder farbigen Buchstaben kennzeichneten oder, so sagen die Autoren, weil die *chromatische* Gattung zwischen den beiden anderen steht, wie die Farbe zwischen Weiß und Schwarz; oder, noch anderen Autoren zufolge, weil diese Gattung das Diatonische durch ihre Halbtöne variiert und verschönt, die in der Musik dieselbe Wirkung haben wie die Vielfalt der Farben in der Malerei« (*Dictionnaire de Musique*, Art. »Chromatique«).

Man braucht wohl kaum zu betonen, daß wir, wie G. Rouget (der auf meisterhafte Weise in einem neueren Artikel das Problem des

ursprünglichen Chromatismus gestellt hat), diesen Terminus in der sehr allgemeinen Bedeutung der Verwendung kleiner Intervalle verstehen, der die in anderer Hinsicht verschiedene Bedeutung von Griechen und Modernen umfaßt und die gemeinsame Bedeutung bewahrt, die das Wort Chromatismus in der Musik und der Malerei haben kann.

Im übrigen wollen wir weiter Rousseau zitieren, um zu zeigen, daß die südamerikanische Auffassung des Chromatismus (zuerst in Termini des visuellen Codes gedacht) nichts Bizarres und Exotisches an sich hat, denn seit Platon und Aristoteles bringen die Abendländer (diesmal aber auf musikalischer Ebene) ihm ein ähnliches Mißtrauen entgegen und schreiben ihm dieselbe Ambiguität zu: indem sie ihn, so wie es die Indianer Brasiliens mit dem Regenbogen tun, mit dem Leiden und der Trauer verknüpfen: »Die *chromatische* Gattung kann wunderbar den Schmerz und die Trauer ausdrücken; ihre verstärkten ansteigenden Töne zerreißen die Seele. Nicht weniger energisch ist sie beim Abstieg; man glaubt dann wirkliches Stöhnen zu hören. Und je mehr Energie diese Gattung hat, je weniger darf von ihr genossen werden. Ähnlich jenen köstlichen Speisen, die im Überfluß bald Ekel hervorrufen, entzückt sie, wenn man sie maßvoll gebraucht, und wird abstoßend, wenn man verschwenderisch mit ihr umgeht« (l. c.). Und Littré, der den Anfang des Artikels von Rousseau zitiert, fügt hinzu: »In der Unterhaltung bedeutet der Chromatismus, das Chromatische, den sehnächtigen, weichen, klagenden Teil« (Art. »Chromatik«).

Hier ist der Ort, daran zu erinnern, daß in Guayana der Regenbogen mit dem Namen des Opossums belegt wird. Ein ganz anderer Gedankengang als der, den wir im Augenblick verfolgen, hatte uns zu der Einsicht gebracht, in diesem Vergleich die Wirkung eines sehr kleinen Intervalls zu sehen, das in der Gestalt des Opossums, so wie die Mythen sie begreifen, logisch einander entgegengesetzte Funktionen unterscheidet: die des Gebers von Leben und die des Gebers von Tod (S. 321 f.). Folglich ist auch das Opossum ein »chromatisches« Wesen. Verabreicht es seinen Verführern in M 89 nicht Gift, und ist es selber nicht Gift in den anderen Mythen dieser Gruppe?

Wir wollen nicht so weit gehen und behaupten, Isolde sei auf eine »Opossum-Funktion« zurückführbar. Aber daß die Analyse der südamerikanischen Mythen uns dazu geführt hat, aus dem Fisch- oder Jagdgift eine kombinatorische Variante des Verführers, Ver-

gifters der sozialen Ordnung zu machen, und daß zwischen Natur und Kultur das eine wie der andere als zwei Modalitäten des Reichs der kleinen Intervalle erschienen sind, kann uns wohl davon überzeugen, daß der Liebestrank und der Todestrank aus anderen Gründen austauschbar sind als denen, die aus bloßer Opportunität gewonnen werden, und gibt über die tieferen Ursachen des Chromatismus von *Tristan* zu denken.

Fünfter Teil

Sinfonia Rustica in drei Sätzen

I. Divertissement über ein volkstümliches Thema

II. Vogelkonzert

III. Hochzeit

Divertissement über ein volkstümliches Thema

Kehren wir nun zu dem Referenzmythos zurück und fassen wir zusammen. Wie weit sind wir gekommen?

Wir haben festgestellt, daß die Bororo- und Gé-Mythen (M 1 und M 5; M 7–M 12) zu ein und derselben Gruppe gehören und daß es möglich ist, mittels bestimmter Transformationen von einem Mythos zum anderen überzugehen. Die entscheidendste dieser Transformationen liegt auf ätiologischer Ebene, da Mythen, deren Held ebenfalls ein Vogelnestausheber ist, sich bald als Mythos vom Ursprung des Wassers (M 1), bald als Mythen vom Ursprung des Feuers (M 7–M 12) darstellen. Die Bororo illustrieren den ersten Fall, die Gé den zweiten. Freilich muß daran erinnert werden, daß es nicht um irgendein Feuer geht, noch um irgendein Wasser. Das Feuer ist das Feuer des häuslichen Herdes, und das Wasser dasjenige, das in Form von Gewitter und Regen die häuslichen Herdstellen auslöscht.

Dieser Gegensatz wird von einem anderen durchschnitten. In allen Mythen wird der Erfolg des Helden im Lauf einer Expedition, die ihn entweder ins Reich der Seelen, der Herrinnen des Wassers (Bororo), oder zum Jaguar, dem Herrn des Feuers (Gé), führt, direkt oder indirekt von einigen Vorsichtsmaßnahmen bezüglich des Geräusches abhängig gemacht: kein Geräusch herausfordern, vom Geräusch nicht herausgefordert werden; sagen wir der Einfachheit halber: ein *Stummheitsverhalten* oder ein *Taubheitsverhalten*. Selbst der Sherenté-Mythos (M 12), wo dieses Motiv anscheinend fehlt, spielt gegen Schluß wie aus einer Art Reue heraus darauf an: der mit gebratenem Fleisch beladene Held, der ins Dorf zurückkehrt und den Fragen der Seinen ausgesetzt ist, stellt sich taub und behauptet, das Fleisch sei lediglich an der Sonne gekocht worden (S. 102). Sein Taubheitsverhalten bildet somit das Gegenstück zum Stummheitsverhalten des Bororo-Helden, während der Apinayé-Held (M 9) ein zu feines Gehör hat (er hört den Ruf des faulen Holzes) und der des Timbira-Mythos (M 10) beim Essen zu viel Lärm macht. In dieser Perspektive verschiebt sich die Grenzlinie und durchschneidet die Gé-Gruppe, so daß nun die Bororo- und

Timbira-Mythen auf die eine Seite (mehr oder weniger wirksames Stummheitsverhalten), die Apinayé- und Sherenté-Mythen auf die andere Seite (ebenfalls mehr oder weniger wirksames Taubheitsverhalten) zu liegen kommen.

Negativ und positiv beziehen sich alle Mythen auf den Ursprung des Kochens der Nahrung. Sie stellen diese Ernährungsweise anderen gegenüber: der der Fleischfresser, die rohes Fleisch verzehren; der der Aasfresser, die verwesenes Fleisch konsumieren. Aber – und dies ist ein dritter Unterschied – die Mythen evozieren verschiedene Formen von Kannibalismus: einen luftigen (die Urubus) und einen aquatischen (die Piranhas) in dem Bororo-Mythos; einen irdischen in den Gé-Mythen, der aber bald ein natürlicher ist und sich auf das rohe Fleisch bezieht (fleischfressendes Tier), bald ein übernatürlicher, der sich auf das gekochte Fleisch bezieht (Apinayé-Menschenfresserin).

Nach diesen Bemerkungen könnten wir unsere Aufgabe als beendet betrachten, wenn nicht zwei Schwierigkeiten bestehen blieben.

Erstens: Warum verbinden die Bororo den Ursprung des Sturms und des Regens (Anti-Feuer) mit den Folgen eines Inzestes, während das entsprechende Thema in den Gé-Mythen fehlt? Zweifellos fehlt das Thema nicht gänzlich, da der Antagonismus zwischen Vater und Sohn (die in matrilinearere Filiation Verschwägte sind) hier durch den zwischen zwei Schwägern ersetzt wird, von denen der eine ein Erwachsener, der andere ein Kind ist. Aber statt der erwarteten direkten Umkehrung¹ gibt es hier nur eine Abschwächung des Gegensatzes (der eine Konstante dieser Gruppe ist) zwischen zwei Männern verschiedener Generationen, die durch die Vermittlung einer Frau in Beziehung zueinander treten. Diese Abschwächung erheischt eine Erklärung.

Zweitens: Wie soll man die seltsame Verbindung zwischen dem Kochen der Nahrungsmittel und der Haltung gegenüber dem Geräusch interpretieren, die allen oder fast allen Versionen gemeinsam ist?

Die beiden Probleme bilden in Wahrheit nur ein einziges, und sobald man sich dessen bewußt geworden ist, scheint auch die Lösung auf. Um diese schwierige Beweisführung zu einem guten Ende zu führen, erlauben wir uns, zu einer wenig orthodoxen Methode zu

1 Wir werden weiter unten (S. 380 f.) sehen, daß die Umkehrung existiert, jedoch in indirekter Form.

greifen, die darin besteht, für einen Augenblick unsere brasilianischen Mythen zu vergessen und einige kurze Ausflüge in das Gebiet der allgemeinen Mythologie und der Folklore zu unternehmen. Diese scheinbaren Umwege werden sich als Abkürzungen erweisen.

Wenn man einen Ethnologen *ex abrupto* fragen würde, welches die Umstände seien, unter denen ein ungeordnetes Geräusch von der Sitte geboten wird, ist mit Sicherheit anzunehmen, daß er augenblicklich zwei nennen wird: das Charivari der europäischen Tradition und den Lärm, den eine beträchtliche Anzahl von sogenannten primitiven (aber auch zivilisierten) Gesellschaften anlässlich von Sonnen- und Mondfinsternissen veranstaltet oder veranstaltet hat. Sehen wir uns diese Umstände näher an.

Die *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert definiert das Charivari wie folgt: »Dieses Wort bezeichnet und beschreibt den verspottenden Lärm, der des Nachts mit Pfannen, Becken, Kesseln usw. an den Türen von Personen vollführt wird, die zum zweiten oder dritten Male heiraten, oder auch von solchen Leuten, die jemanden heiraten, der wesentlich jünger oder älter ist als sie.

Dieser Mißbrauch war einst so weit verbreitet, daß selbst Königinnen, die sich wieder verheirateten, nicht verschont blieben« (Art. »Charivari«).

Van Gennep zählt die Umstände und die Personen auf, die ein Charivari veranlassen: Heirat zwischen Gatten mit zu großem Altersunterschied; Wiederheirat von Witwern; Männern, die von ihren Frauen geschlagen werden; Mädchen, die einen öffentlich beliebten Liebhaber zugunsten eines reicheren, zu alten oder fremden Bewerbers verlassen; Mädchen, die ein zügelloses Leben führen; schwangere Bräute, die in Weiß heiraten; Jünglinge, die sich an eine Frau wegen ihres Geldes »verkaufen«; verheiratete Ehebrecherinnen; Mädchen, die einen verheirateten Mann als Liebhaber haben; nachsichtige Ehemänner; Heiraten, die verwandtschaftliche Tabus verletzen. Du Cange zufolge soll es eine Möglichkeit des Sich-Freikaufens geben, indem man dem Priester der Jugend eine Entschädigung zahlt. In der Mehrzahl der Fälle, bemerkt van Gennep, wird das Charivari eher beim Mann als bei der Frau vollführt (v. G., Bd. I, Teil II, S. 614–620).

Was den Lärm anlässlich von Finsternissen betrifft, so soll sein offen-

kundiges Ziel darin bestehen, das Tier oder das Monstrum, das im Begriff ist, den Himmelskörper zu verschlingen, in Schrecken zu versetzen. Dieser Brauch wurde in der ganzen Welt gemeldet: China, Burma, Indien, Malaysia; in Afrika, vor allem in Dahomey und den angrenzenden Gebieten; in Amerika von Kanada über Mexiko bis Peru. Auch die Alten kannten ihn, da Livius und Tacitus ihn erwähnen, und noch bis in jüngste Zeit scheint er überlebt zu haben, entweder in seiner traditionellen Form oder reduziert auf einen Mythos, der ihn erklärt: in Italien, Skandinavien und auch in Frankreich, wo man glaubt, daß an der Finsternis ein Wolf schuld ist, der die Sonne oder den Mond angreift.

Was haben die beiden Fälle gemeinsam, und welches Resultat wollen wir wirklich erzielen, wenn wir Lärm machen?

Auf den ersten Blick scheint die Antwort nicht schwerzufallen. Das Charivari stellt verwerfliche Verbindungen unter Strafe, und die Finsternis scheint das Ergebnis einer gefährlichen Vereinigung zu sein: die des gefräßigen Ungeheuers mit dem ihm als Beute dienenden Himmelskörper. Die geläufige Interpretation des Lärms anlässlich von Finsternissen meint beweisen zu können, daß das Geräusch im einen Fall das kosmologische Ungeheuer, das das Gestirn verschlingt, im anderen Fall das gesellschaftliche »Ungeheuer«, das seine nicht minder unschuldige Beute »verschlingt«, in die Flucht schlagen soll. Und doch braucht man nur die Beispiele von Van Gennep anzusehen, um zu erkennen, daß sich diese Erklärung nicht immer anwenden läßt. Zuweilen wendet sich das Charivari eher an das vermeintliche Opfer als an denjenigen, der sich ungebührlich benimmt.

Versuchen wir, den Dingen näherzukommen. Die Schwierigkeit rührt daher, daß das Geräusch je nach den ins Auge gefaßten Fällen bald eine verwerfliche Verbindung, bald eine gefahrenreiche Trennung unter Strafe stellt. Soll das heißen, daß die Vereinigung nicht das erste Phänomen bildet? Im Fall der Heirat wie in dem der Finsternis definiert sie sich zunächst negativ: sie bedeutet den Bruch einer Ordnung, die durch eine geregelte Verkettung Sonne und Mond, Tag und Nacht, Licht und Dunkelheit, Hitze und Kälte abwechseln läßt; oder aber – diesmal auf soziologischer Ebene – den Bruch zwischen Männern und Frauen, die hinsichtlich Stand, Alter, Reichtum usw. in konventioneller wechselseitiger Beziehung stehen:

a, b, c, d, f, g, h, l, m, n,

Der Lärm stellt nicht die bloße Verbindung zweier Termini der syntagmatischen Kette unter Strafe, d. h. eine Situation vom Typ:

a, b, c, $\widehat{d\ e}$ f, g, h, l, m, n,,

sondern etwas weit Komplexeres, das einerseits in dem *Bruch* der syntagmatischen Kette, andererseits in dem *Eindringen* eines Fremdkörpers in eben diese Kette besteht: eines Elements, das einen Terminus der Kette *einfaßt* – oder einzufangen versucht – und damit deren Spaltung verursacht.

$\begin{array}{c} x \\ \nearrow \\ \widehat{a, b}, \widehat{c, d}, e / f \quad / \quad \widehat{g, h}, \dots \dots \dots \widehat{l, m}, \widehat{n, o}, \dots \dots \dots \end{array}$

Der Begriff des Einfangens ermöglicht es, die Antinomie der Trennung und der Verbindung zu überwinden, vor allem wenn man weiß, daß er sei den Terminus eines virtuellen Paares, sei den Terminus, der die Mittlerrolle zwischen den Termini dieses virtuellen Paares spielt, berühren kann.

Eine noch unveröffentlichte Untersuchung über das Charivari von P. Fortier-Beaulieu, die uns Georges-Henri Rivière, Direktor des Musée des Arts et Traditions populaires, freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat, bestätigt die vorstehende Analyse empirisch. Wenngleich sie unter den Gründen für das Charivari auch den Altersunterschied zwischen Eheleuten erwähnt, das schlechte Betragen von einem der beiden, die Heirat eines schwangeren Mädchens, die Weigerung, bei der Hochzeit einen Ball zu geben, ist es erstaunlich, daß 92,5 % der genannten Fälle die Wiederheirat betreffen, die mit einem Alters- oder Vermögensunterschied einhergeht, oder die zwischen zu alten Eheleuten oder nach einem schlechten Lebenswandel während der Witwenschaft eingegangen wird. Diese Art von Wiederheirat erscheint zweifellos als ungeheuerlich. Aber sie offenbart auch die tiefe Natur der Wiederheirat, die stets darin besteht, daß ein Individuum, das durch seine Witwenschaft eigentlich »außer Kurs« gesetzt ist, einen Ehegatten einfängt, der nun nicht mehr allgemein verfügbar ist und dadurch, daß er verwendet wird, die ideale Kontinuität der Kette der Heiratsverbindungen zerbricht. Genau dies erklärt im übrigen in der zitierten Untersuchung ein Informant (d'Eyguières, B. du R.), wenn er sagt,

daß das Charivari dazu dient, »Repressalien gegen einen Witwer oder eine Witwe auszuüben, die junge Mädchen bzw. junge Männer eines Junggesellen bzw. einer Junggesellin berauben«.

Die vorstehende Beweisführung hat den Wert eines Lemmas. Sie gestattet es, vorläufig festzustellen, welche wirkliche Rolle sowohl beim Charivari wie bei Finsternissen dem Geräusch zugeschrieben wird. Diese Rolle besteht darin, im Ablauf einer syntagmatischen Kette auf eine Anomalie hinzuweisen. Zwei Termini der Kette sind getrennt, und dementsprechend geht einer dieser Termini eine Verbindung mit einem anderen Terminus ein, obwohl dieser außerhalb der Kette liegt.

Inwiefern ist dieses Ergebnis für uns bedeutsam?

Im Laufe dieser Arbeit haben wir des öfteren auf die praktisch universelle Äquivalenz des Gegensatzes zwischen den Geschlechtern und desjenigen zwischen Himmel und Erde Bezug genommen. Die Gé-Mythen von Stern, der Gattin eines Sterblichen (M 87–M 93), geben dem Himmel eine weibliche und der Erde eine männliche Konnotation. In den entsprechenden Mythen Nordamerikas und manchmal auch Südamerikas kehrt sich die Beziehung um (vgl. z. B. M 110). Nur die Form der Gleichung bleibt unverändert:

Himmel : Erde :: Geschlecht x : Geschlecht y

Allen unseren Mythen zufolge hat nun aber die Entdeckung der Küche zutiefst die Beziehungen in Mitleidenschaft gezogen, die bisher zwischen Himmel und Erde vorherrschten. Bevor die Menschen das Feuer und das Kochen der Nahrungsmittel kannten, mußten sie das Fleisch auf einen *Stein* legen, um es den Strahlen der *Sonne* auszusetzen (den irdischen und himmlischen Attributen *par excellence*).² Mittels des Fleisches bezeugte man auf diese Weise die Nähe von Himmel und Erde, von Sonne und Menschheit. Ein Mythos sagt dies ausdrücklich: »Einst kannten die Tenetehara kein Feuer. Sie kochten ihr Fleisch an der Hitze der Sonne, *die zu jener Zeit der*

² Diese mythologische Hypothese drängt sich keineswegs auf. Die Stämme aus den Staaten Oregon und Washington in Nordamerika, welche die mythologischen Probleme in Termini formulieren, die denen der Gé erstaunlich ähneln, sagen, daß die Menschen, bevor das Feuer von dem Kultur-Heroen geraubt worden war, das Fleisch unter ihre Achseln schoben oder sich darauf setzten, um es zu erwärmen. Aber ihre Nachbarn vom Thompson-Fluß in Britisch-Kolumbien haben die gleiche Theorie wie die Gé, während in Südamerika die Jivaro, Tukuna und Mundurucu beide Theorien miteinander verbinden.

Erde näher war [von uns hervorgehoben]...« (Wagley-Galvão, S. 133).

Es ist sicher kein Zufall, wenn die *Gé*, die implizit dieselbe Hypothese formulieren, einen Stamm enthalten, der ehemals von der Vorstellung einer solchen Nähe gequält wurde.

Die Sherenté glaubten, daß an den Perioden der Dürre der Zorn der Sonne gegen die Menschen schuld war. Um sie zu besänftigen, hielten sie eine Zeremonie ab, die hinsichtlich Dauer und Strenge im Vordergrund ihrer Riten stand. Drei Wochen lang fasteten und sangen die erwachsenen Männer fast ununterbrochen und enthielten sich des Schlafs. Es war ihnen auch untersagt, sich zu waschen, genauer: Wasser zu gebrauchen. Am Ende dieser Periode der Kasteiung sollten die abgemagerten, schmutzigen und von den Strahlen der Sonne verbrannten Büsser zwei schwarze, Pfeile tragende Wespen sehen und hören; alsbald senkte die gesamte Dorfbevölkerung die Augen und verschleierte sich das Gesicht; doch wenn nur einer der Büsser die Insekten nicht sah, mußte die Fastenzeit bis zu ihrem neuerlichen Erscheinen fortgesetzt werden.

Seither sind die Besuche der Wespen häufiger, und sie lassen Miniaturpfeile fallen, welche die Büsser aufsammeln. Wenn jeder einen Pfeil erhalten hat, findet das erste Bad statt, gefolgt vom Schneiden der Haare und anderer körperlicher Pflege, welche die Rückkehr in die Familienhütte begleitet.

Die folgenden Etappen enthalten eine kollektive Jagd, eine Nahrungsverteilung und einen Wettlauf »mit dem Holzscheid«. Danach wird während der Nacht ein zehn Meter hoher und vierzig Zentimeter dicker Mast, »Himmelsstraße« genannt, aufgestellt: Derjenige, der als erster hinaufklettert, stets ein Mitglied des Kuzé-Clans der Shiptato-Hälfte (vgl. oben, S. 106 und 281), fleht zur Sonne, damit sie ihm das Feuer gebe, und alsbald entflammt die Handvoll Fasern, die er trägt. Diese Fasern dienen dazu, alle Herdstellen des Dorfes wieder anzuzünden. Dann klettern andere hinauf, und ein jeder fragt die Seelen seiner verstorbenen Ahnen, die ihm auf dem Gipfel erscheinen, wie lange er noch zu leben habe (H. Feliciano [de Oliveira], S. 23). Ein jeder läßt auch einen Gegenstand vom Mast herunterfallen: Feder, Blatt, Korn etc., der die sichtbare Form, in der er sich wiederverkörpert wird, veranschaulicht. Der letzte Kletterer empfängt, durch Vermittlung eines himmlischen Herolds, die Antwort der Sonne: das Zeugnis der Zufriedenheit für den gelun-

genen Ablauf des Rituals und die Versicherung, daß sie als Zeichen ihres Mitgefühls den Regen schicken werde.

Am nächsten Tag wird der Mast vor Morgengrauen abgeschlagen und ins Wasser geworfen. Die Büsser versammeln sich, nach Hälften getrennt, ein letztes Mal, und der Offiziant, dem die Aufgabe zufällt, in einer Kürbisflasche die Gegenstände zu sammeln, erstattet diese ihren jeweiligen Eigentümern zurück, indem er vorgibt, sie durch die mystische Öffnung der Tonsur in den Körper eines jeden eindringen zu lassen (Nim. 6, S. 93–98). Auch die Kayapo sehen in der Sonne einen Verfolger der Menschheit (Banner 1, S. 49).

Zwei Phasen des Rituals vor allem erregen die Aufmerksamkeit. Die Büsser teilen sich in zwei Hauptgruppen: Awakbonikwa und Aimbati, zusätzlich einer kleinen Gruppe aus einigen Greisen. Diese letzteren müssen nur fünf Tage fasten. Ihre Hauptrolle besteht darin, den Büssern morgens und abends einen kleinen Schluck Wasser zu reichen. Diese Gruppe nun trägt den Namen Asaré, was an den des durstenden Helden von M 124 erinnert und, falls das noch nötig ist, bestätigt, daß Ritus und Mythos in enger Verbindung stehen. Im übrigen wurde beim letzten großen Fasten die Rolle des Herolds der Sonne von α *Orionis* eingenommen, anders gesagt von Asaré.

Zweitens findet an die um den Mast versammelten Männer eine Wasserverteilung durch drei Offizianten statt, die jeweils Venus, Jupiter und Mars darstellen. Die beiden ersteren bieten klares Wasser in einer Kürbisflasche an (Kürbis der Art *Lagenaria* beim einen, *Crescentia* beim anderen). Doch das trübe Wasser, das Mars ihnen in einer mit Federn geschmückten Schale anbietet, lehnen die Trinkenden ab. Venus und Jupiter gehören zur Shiptato-Hälfte, Mars zur Sdakran-Hälfte. Auch hier verweist das Ritual auf eine soziale Struktur und auf bereits erörterte Mythen (M 93 und M 138).

In der Nachfolge von Nimuendajú glaubte M. I. de Queiroz in dieser Zeremonie den Beweis dafür zu finden, daß die Sherenté einst in einer Region lebten, wo die Dürre mehr zu fürchten war als in ihrem heutigen Gebiet. Damit vergißt er aber, daß das Thema der unheilbringenden Sonne, die sich gefährlich der Erde nähert und die Dürre, wenn nicht gar einen allgemeinen Weltbrand hervorruft, auch im Amazonas-Gebiet existiert (Amorim, S. 459 f.), insbesondere bei den Mundurucu (Strömer, S. 136 f.), und daß es im Vordergrund des mythischen Denkens der Eingeborenen des kanadischen

Ostens und Westens stand: bei den Montagnais-Naskapi und Kwakiutl sowie den sogenannten »Dorf«-Stämmen des Missouri (Pawnee, Mandan), bei denen sich schwerlich vermuten läßt, daß sie jemals klimatische Bedingungen gekannt haben, die mit dieser Fiktion in Verbindung standen.

Vor allem das Große Fasten der Sherenté scheint ein Schema zu wahren, das der Ablauf des Rituals offenbart. Dieses Schema beruht auf einer Unterscheidung zwischen einem »guten« und einem »schlechten« Feuer. Nur das zweite resultiert aus einer zu direkten Einwirkung der Sonne auf die Erde. Es gilt also, zuerst die Sonne davon zu überzeugen, daß sie sich entfernen müsse, und, ist dies mit Hilfe der Kasteiungen einmal erreicht, sich ihr bescheiden zu nähern (indem man auf einen Mast klettert), damit sie den Menschen die beiden komplementären Elemente bewilligt, die fähig sind, eine Vermittlung zwischen Himmel und Erde herzustellen: einerseits das Küchenfeuer (dank der entflammten Faser, mit der die Herdstellen wieder angezündet werden können), andererseits den Regen, den die Sonne verspricht; d.h. dieselben Elemente, deren Ursprung der Bororo-Mythos (Regen) und die Gé-Mythen (Küchenfeuer) nachzuzeichnen versuchen, welche ihn in beiden Fällen einem Kind zuschreiben, das sich auf einen Mast gewagt hat . . . Und wie die Kletterer des Sherenté-Mythos findet auch der Vogelnestausheber dort einen symbolischen Tod, bevor er aufersteht und zu den Seinen zurückkehrt.

Diese Interpretation des Großen Fastens wird von einer Gruppe von Gé-Mythen bestätigt, die wir noch nicht untersucht haben, wiewohl auch sie vom Ursprung des Feuers handeln. Doch diesmal nicht vom segensreichen Küchenfeuer. Das Feuer, von dem nun die Rede sein wird, ist unheilvoll, denn es steckt die Erde in Brand. Diese Mythen gehören zum Zyklus der beiden Kultur-Heroen Sonne und Mond, von denen wir gesehen haben, daß sie, einer Kraho-Version zufolge (M 111), auch eine Rolle beim Ursprung des Küchenfeuers spielten, das sie den Menschen entwendeten, als sie beschlossen, diese zu verlassen. Es besteht also ein reales Band zwischen den beiden Gruppen von Mythen. Die zahlreichen Gé-Versionen sind einander so ähnlich, daß man sie ohne Bedenken in einem synkretistischen Résumé verschmelzen kann.

M 163. Mittlere und östliche Gé: das zerstörerische Feuer

Lange bevor es Menschen gab, lebten Sonne und Mond auf der Erde. Eines Tages ging Sonne ohne Wissen seines Bruders in die Steppe und gelangte an »den Fuß des Himmels« [Kraho]. Dort hörte er das typische Geräusch der Spechte, wenn sie die Rinde der Bäume mit ihren Schnäbeln bearbeiten. Einer der Vögel hatte gerade ein Diadem aus roten Federn fertiggestellt, das wie das Feuer loderte. Sonne bat den Specht um den Schmuck; der willigte ein, warnte Sonne jedoch, er werde ihn vom Baum herunterwerfen: Sonne müsse ihn im Flug auffangen, denn er dürfe die Erde nicht berühren! Sich drehend sank das Diadem herab. Es funkelte so stark, daß man wirkliches Feuer zu sehen meinte. Sonne ergriff es, ließ es rasch von einer Hand in die andere gleiten, um es halten zu können, bis es abgekühlt war . . .

Kurz darauf entdeckte Mond das Diadem in dem Versteck, wo Sonne es hingetan hatte, und er bat seinen Bruder, ihm ein gleiches zu verschaffen. Nicht ohne Widerwillen führte Sonne Mond zu den Spechten. Diese waren bereit, ein zweites Diadem zu verschenken. Doch als Sonne sich anschickte, es aufzufangen, wollte Mond es unbedingt selber tun, trotz den Warnungen seines Bruders, der Unheil fürchtete. Mond war nämlich sehr ungeschickt. Wie Sonne es vorausgesagt hatte, verbrannte das Diadem ihm die Hände, und er ließ es auf die Erde fallen; die ganze Steppe ging in Flammen auf, und die Tiere verbrannten. (Timbira: Nim. 8, S. 243 f.; Apinayé: Nim. 5, S. 160 f.; C. E. de Oliveira, S. 82–86; Kraho: Nim. 8, S. 57 ff.; Pompeu Sobrinho, S. 204 f., Schultz, S. 57 ff.)

Das Motiv des lodernden Kopfputzes ist sehr weit verbreitet; man begegnet ihm in der Kosmogonie der alten Tupinamba wie in der der alten Mexikaner. Die entzündende Rolle der Spechte taucht in Nordamerika wieder auf, insbesondere bei den Zuñi und den Caddo, den Wichita, den Apachen Jicarilla und Mescalero, stets innerhalb des Zyklus vom ungeschickten Nachahmer (»Bungling Host«), von dem der vorstehende Mythos ein gutes südamerikanisches Beispiel liefert. Der Specht ist Herr des Feuers in mehreren Mythen von Britisch-Kolumbien (vgl. z. B. Boas 2, S. 894 ff.). Man weiß, daß fast alle Specht-Arten einen mit roten Federn geschmückten Kopf besitzen. Wir haben schon einmal auf ihre Funktion hingewiesen (M 10), durch welche die Spechte – zweifellos als Holz-»fresser« – den Wasser »trinkenden« Wasservögeln entgegenstehen – dies jedenfalls suggeriert der schon zitierte Bororo-Mythos (M 120), der von der Entfernung von Sonne und Mond handelt (statt von einer Annäherung des himmlischen Feuers) –, aber auch

aufgrund einer Ungeschicklichkeit, die diesmal darin besteht, das Wasser und nicht das Feuer zu verbreiten (S. 254).

Hinter den komischen, oft sogar obszönen Abenteuern des ungeschickten Gefährten verbergen sich nur notdürftig metaphysische Sätze, eben jene, denen die Sherenté einen tragischen rituellen Ausdruck verliehen haben.³ Das himmlische Feuer darf nicht mit der Erde in Berührung treten, denn daraus würde ein allgemeiner Brand entstehen, dessen bescheidener, doch empirisch nachweisbarer Vorbote die Dürre bildet. Aber die primitive menschliche Lage mimte diese Annäherung (wenn sie sie nicht gar voraussetzte), bevor das in doppelter Weise »gezähmte« Küchenfeuer als Vermittler zwischen dem Himmel oben und der Erde unten auftrat: indem es hienieden die Tugenden des himmlischen Feuers offenbart, seine Gewalttätigkeit und Maßlosigkeit jedoch dem Menschen erspart; und indem es die Sonne von der Erde entfernt, denn ihre Nähe ist zum Erwärmen der Nahrung nicht mehr erforderlich.

Aber während die Sherenté befürchten, daß sich zwischen Sonne und Erde eine katastrophale Annäherung vollzieht, macht den Kraho in erster Linie das umgekehrte Risiko zu schaffen, das im übrigen auch die Sherenté kennen (Nim. 6, S. 87 f.): sie fürchten (M 164), daß jede Sonnenfinsternis die Rückkehr der »langen Nacht« ankündigt, die ehemals herrschte und während derer die Menschheit sich nur von Rinden und Blättern ernähren konnte, den tödlichen Angriffen aller Tiere ausgesetzt – ob der Mücke oder der Heuschrecke –, so daß viele Menschen lieber ihrem Leben selbst ein Ende bereiteten, als den Ungeheuern entgegenzutreten (Schultz, S. 159).

Zwischen der Sonne und der Menschheit wirkt die Vermittlung des Küchenfeuers also auf zweierlei Weise. Durch seine Gegenwart verhindert das Küchenfeuer eine totale Trennung, es *vereint* die Sonne mit der Erde und bewahrt den Menschen vor der *verfaulten Welt*, die sein Schicksal wäre, wenn die Sonne wirklich verschwände; doch diese Gegenwart liegt auch *dazwischen*, was bedeutet, daß sie das Risiko einer totalen Vereinigung beseitigt, aus der eine *verbrannte Welt* hervorgehen würde. Die Abenteuer von Sonne und

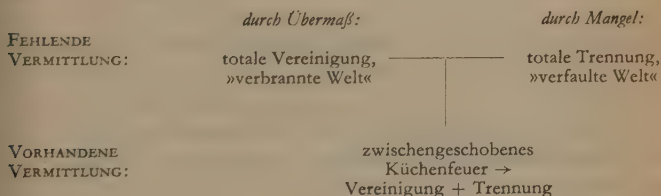
3 Wir verstehen also, daß bestimmte nordamerikanische Stämme die Erzählungen, die zu diesem Zyklus gehören (und die wir bereitwillig mit irgendeinem bäuerlichen »Reinecke-Fuchs«-Roman vergleichen würden, der gerade gut genug ist, große wie kleine Leute zu unterhalten) für besonders heilig halten (Swanton, S. 2).

Mond verbinden diese beiden Möglichkeiten: nachdem der Weltbrand erloschen war, erwies sich Mond als unfähig, seine Nahrung zum Kochen zu bringen, und war gezwungen, faules und madiges Fleisch zu essen; abwechselnd Stinktier und Opossum (S. 233), schwankt er also zwischen den beiden Extremen des *verbrannten Fleisches* und des *verwesten Fleisches*, ohne daß es ihm je gelänge, mit Hilfe des *Kochens* der Nahrung das Gleichgewicht zwischen dem Feuer, das zerstört, und der Abwesenheit von Feuer, die ebenfalls zerstört, zu finden.

Wir verstehen nun langsam, warum in allen unseren Mythen der Erwerb des Küchenfeuers eine Zurückhaltung gegenüber dem Geräusch erfordert, das Gegenteil jener Haltung, die es angesichts der kosmischen Unordnung der Finsternis oder der gesellschaftlichen Unordnung der verwerflichen Verbindungen einzunehmen gilt. Wenn es darum geht, das Küchenfeuer zu erhalten, ist das Geräusch gefährlich (ob man es ausstößt oder wahrnimmt). Diese Unvereinbarkeit von Küche und Geräusch wird auch im Abendland von überlieferten Vorschriften bestätigt: »Schweigsamkeit zwischen dem Fleisch ist notwendig«, heißt es in einer französischen Abhandlung aus dem 12. Jahrhundert (Hugues de Saint-Victor, *De Institutione Novitiarum*, zit. von Franklin, S. 154). Um die Gleichung: (lat.) *nausea* > (altfranz.) *noise*, zu interpretieren, ist es also nicht erforderlich, so weitschweifig, wie einige Linguisten es tun, zu fragen, noch sich auf einen Komplex semantischer Entwicklung zu berufen (siehe z. B. Spitzer). Die Isomorphie der gustativen und auditiven Kategorien kommen hier unmittelbar zum Ausdruck und kaum anders als in dem abschätzigen Gebrauch des Wortes »gargote« zur Bezeichnung eines Ortes, wo widerwärtiges Essen serviert wird, da dieses Wort von »gargoter« kommt, dessen ursprüngliche Bedeutung ist: beim Kochen Geräusche machen.

Doch kehren wir aus Europa in das tropische Amerika zurück, mit dem Umweg über Neumexiko, um noch ein letztes Beispiel anzuführen. Die Zuñi-Indianer kochen ihre Maisfladen, welche die Grundlage ihrer Ernährung bilden, auf Steinplatten, die man langsam erhitzen muß, indem man sie mit Öl und Harz durchtränkt. Während dieser wichtigen Operation »darf kein Wort gesprochen werden, es sei denn flüsternd . . . Sobald die Stimme eines der Anwesenden lauter zu hören ist als ein Murmeln, wird der Stein zerspringen« (Stevenson, S. 362).

Wenn die vermittelnde Wirkung des Küchenfeuers zwischen Sonne (Himmel) und Erde Schweigen erheischt, dann ist es normal, daß die umgekehrte Situation das Geräusch erheischt, ob sie nun im eigentlichen Sinne (Trennung von Sonne und Erde) oder im übertragenen Sinne eintritt (Trennung durch eine verwerfliche Verbindung von Ehegatten, die aufgrund ihrer Stellung innerhalb des normalen Netzes der Verwandtschaften virtuell füreinander bestimmt sind); im einen Fall also Lärm anläßlich von Finsternissen, im anderen Chariyari. Jedenfalls darf man nicht vergessen, daß die »anti-kulinarische« Situation, wie wir gezeigt haben, sich auf zweierlei Weise realisieren kann. Sie ist tatsächlich das Fehlen einer Vermittlung zwischen Himmel und Erde, doch dieses Fehlen läßt sich durch Mangel (Trennung der Pole) oder durch Übermaß (Vereinigung) begreifen:



Insgesamt gibt es also drei Möglichkeiten, von denen die eine die Vermittlung impliziert, während die beiden anderen sie ausschließen. Nur die erstere erheischt das Schweigen.⁴ Hingegen hatten wir auf den vorstehenden Seiten feststellen können, daß das Geräusch sich immer dann aufdrängt, wenn zwei paarweise geordnete Termini (handle es sich nun um Himmel und Erde oder um virtuelle Ehegatten) getrennt sind. Man sieht bereits, daß entgegen den Rationalisierungen der Indianer und der Ethnologen nach ihnen die wahre Rolle des Lärms nicht so sehr darin besteht, den Räuber (sei es das den Himmelskörper verschlingende Ungeheuer oder den ungebührlichen Bewerber) zu verjagen, als vielmehr darin, die durch den Raub entstandene Lücke symbolisch zu füllen. Was aber geschieht

⁴ Zu vergleichen mit der Hypothese von Dumézil über die lateinische Gottheit des Schweigens: »Könnte es nicht sein, daß die primitive Angerona mittels des Schweigens, einer strengen Enthaltung des Wortes, das von ihr erwartete Werk in der schlimmen Zeit der Winterwende vollenden konnte?« (S. 52 f.)

im dritten Fall, d. h. demjenigen, wo die Abwesenheit einer Vermittlung auf einer exzessiven Annäherung der zusammengehörigen Termini beruht?

Hier erweist sich das Sherenté-Ritual als besonders aufschlußreich. Sein Ziel ist es nämlich, eine Situation dieses Typus zu beenden oder abzuwenden. Wie gehen die Offizianten hierbei vor? Auf dreierlei Weise: sie fasten (verzehren nur einige Maisfladen); sie trinken nicht (nur zwei Schluck Wasser, einen am Morgen und einen am Abend); und sie singen fast ununterbrochen. Die beiden ersten Verhaltensweisen stellen kein Problem. Sie rühren ganz einfach von den Umständen her, in denen das Ritual sich abspielen soll und die der Hypothese nach, aufgrund der kurz bevorstehenden Vereinigung von Sonne und Erde, das Küchenfeuer und den Regen ausschließen. Das häusliche Feuer und der Regen werden den Menschen zwar zurückgegeben, doch erst nachdem die Sonne eingewilligt hat, zu verschwinden.

Die akustische Natur der dritten Verhaltensweise springt in die Augen. Und was sollten die Büsser auch anderes tun als singen, da in der dritten Situation sowohl Schweigen wie Lärm unangemessen ist? Man muß also zu einer akustischen Verhaltensweise Zuflucht nehmen, die gewissermaßen auf halbem Wege zwischen der Stille und dem Geräusch liegt. Dieses Verhalten besteht in zwei Formen: dem Wort, das seine profane Modalität bildet, und dem Gesang, seiner sakralen Modalität.⁵ In ihrer Version (M 1) des Mythos vom Vogel-nestausheber explizieren die Bororo nicht den kulinarischen Aspekt. Hingegen legen sie Nachdruck auf einen Inzest, den die Gé ihrerseits voraussetzen, indem sie ihm einen milderen Ausdruck geben: Antagonismus zwischen Schwägern verschiedener Generationen statt Antagonismus zwischen Vater und Sohn, immer also zwischen zwei Männern, die durch eine Frau einander angenähert sind, die mit dem einen blutsverwandt und mit dem anderen verschwägert ist. Aber die Gé legen nun die Betonung auf die Entdeckung und Er-

5 Leider sind wir nicht in der Lage, die Episode der Wespen anhand des syntagmatischen Kontextes zu interpretieren. Es ist jedoch merkwürdig, daß diese zuerst in Form von singenden Insekten in Erscheinung treten, deren charakteristisches Summen die Informanten mit Nachdruck beschreiben: »ken!-ken!-ken-ken-ken-ken!« (Nim. 6, S 95), vor allem, wenn man hinzufügt, daß in Guayana ein anderes, nicht identifiziertes Insekt, das jedoch ein Hautflügler oder ein Halbfügler sein könnte (»Sun-bee«, »Wamong-bee«), aufgrund seiner »mächtigen Stimme« bei der Initiation des Zauberarztes interveniert, um diesen zu einem guten Sänger zu machen (Butt). Vgl. unten, S. 404, Fn. 6.

oberung des Küchenfeuers. Also im einen Fall eine Ausgangssituation – der Inzest – analog zur Finsternis und umgekehrt zur prä-kulinarischen Situation, in einem Mythos, der das Thema vom Ursprung des Feuers umkehrt (da er den des Wassers zu erklären vorgibt)⁶; und im anderen eine prä-kulinarische Ausgangssituation umgekehrt zur Finsternis, in einem Mythos, der offen das Problem vom Ursprung des Feuers anpackt. Gesellschaftlich bei den Bororo (Annäherung von Mutter und Sohn), ist die erste Verbindung bei den Gé kosmisch: sie besteht für sie in der Annäherung von Himmel und Erde durch unmittelbares (inzestuöses) Aussetzen des Fleisches an die Sonnenhitze, bevor es das Küchenfeuer gab.⁷ Dennoch sind alle Aspekte in den Mythen so sorgfältig miteinander verschränkt, daß die Gé – aus einer Art logischem Skrupel heraus, so könnte man sagen – darauf achten, den Inzest immerhin vorkommen zu lassen, wenn auch, wie nicht anders zu erwarten, in umgekehrter Form: als Mord an der Frau des Jaguars durch den Helden, nachdem er dessen Adoptivsohn geworden war. Es ist also um so bemerkenswerter, daß diese bereits umgekehrte Episode in dem Bororo-Mythos vom Vogelnestausheber wieder auftaucht, zum Preis eines (realen, statt drohenden) Verschlingens durch die Fische (aquatischer statt irdischer Kannibalismus). In negativerter Form stellen sich die Mythen auf diese Weise auf ihren jeweiligen Achsen wieder her: wobei die kannibalische Funktion entweder der Herrin des Feuers (Ursprung des Feuers) oder dem Herrn des Wassers (Ursprung des Wassers) inhäriert.

All dies mag nach Vermutung und Spekulation aussehen. Indes kennen wir einen Mythos, der in ganz Amerika verbreitet ist – man begegnet ihm von Zentralbrasilien und Bolivien bis hin zur Beringstraße (und noch weiter im nördlichen Asien, in Nordrußland, in Malaysia), über das Amazonas-Gebiet und Guayana⁸ – und der

6 Auf einem anderen Wege ist Huxley zu derselben Hypothese einer Kongruenz zwischen dem Inzest und dem Wasser gekommen (l.c., S. 145).

7 Es ist für unsere Beweisführung nicht gleichgültig, daß auch in Afrika das Werk der Küche mit dem Koitus unter Ehegatten verglichen wird: »Holz ins Feuer tun, heißt kopulieren. Die Steine des Herdes sind die Hinterbacken, der Topf ist die Vagina, der Kochlöffel der Penis« (Cory, S. 87). Im gleichen Sinne vgl. Dieterlen und Calame-Griaule (*passim*) sowie für Nordamerika die Phallussymbolik des Schürhakens bei den Pueblo.

8 Südbrasilien: Huxley, S. 165 f.; Guayana: Roth 1, S. 256; K. G. 1, S. 54 f.; Venezuela: Osborn, S. 79 f. etc. Bolivien: Cardus, S. 78.

diesmal unmittelbar das Prinzip einer Äquivalenz zwischen Finsternis und Inzest setzt. Es ist der Mythos vom Ursprung der Sonne und des Mondes, von dem wir hier eine Eskimo-Version aus der Gegend der Beringstraße anführen wollen:

M 165. Eskimo (Beringstraße): Ursprung von Sonne und Mond

In einem Küstendorf lebten einst ein Mann und seine Frau. Sie hatten zwei Kinder, ein Mädchen und einen Jungen. Als die Kinder groß waren, verliebte sich der Knabe in seine Schwester. Da er nicht aufhörte, sie mit seinen Nachstellungen zu verfolgen, flüchtete sie sich schließlich in den Himmel, wo sie der Mond wurde. Seither läuft ihr der Knabe unentwegt nach, in Form der Sonne. Manchmal holt er sie ein, und es gelingt ihm, sie zu umarmen, womit er eine Mondfinsternis verursacht.

Nachdem die Kinder ihn verlassen hatten, ergriff den Vater Trübsinn und Haß auf die Menschheit.⁹ Er wanderte in der Welt umher, säte Krankheiten und Tod, und die Opfer der Krankheiten dienten ihm als Nahrung; aber seine Gier wurde so groß, daß er sie nicht mehr zu stillen vermochte. Und so tötete und fraß er auch gesunde Leute . . . (Nelson, S. 481).

In einer Ingalik-Version (M 166) verkündet die Schwester selbst die Heraufkunft der Krankheiten (Chapman, S. 21), während bei den Mono aus Kalifornien (M 167) die inzestuöse Schwester kannibalisch wird (Gayton-Newman, S. 59). Eine Eskimo-Version (M 168) präzisiert, daß die verärgerte Schwester ihrem Bruder die Nahrung entzog und ihm dafür ihre abgeschnittene Brust anbot:

»Du wolltest mich letzte Nacht, und so gebe ich dir meine Brust. Wenn du mich begehrt, iß sie!« Doch der Knabe weigert sich. Die Frau steigt zum Himmel auf, wo sie zur Sonne wird. Er verwandelt sich in den Mond und verfolgt sie, ohne sie je einholen zu können, bis man ihn nicht mehr sehen kann. Dann nähert sich Sonne und gibt ihm aus der Schüssel zu essen, auf die sie ihre Brust gelegt hatte. Wenn er sich gestärkt hat, beginnt er wieder abzunehmen. Dies sind die Phasen des Mondes. (Nelson, S. 482; vgl. Rink, S. 236 f., und für eine sehr abgeschwächte südamerikanische Version (Taulipang) K. G. 1, 55)

Dieser Mythos, von dem wir noch zahllose Versionen veröffentlichen könnten, bringt nicht nur den Inzest und die Finsternis mitein-

⁹ Wir erinnern uns, daß die Kayapo (M 7) genau die gleichen Wörter verwenden, um die Gefühle des Jaguars zu beschreiben, nachdem die Menschen ihm das Feuer geraubt haben.

ander in Beziehung, sondern er führt auch, wie die Bororo- und Gé-Mythen, eine zweite Äquivalenz mit dem Kannibalismus ein, eine letzte Folge des Auftauchens der Krankheiten.

So wie viele andere Völker lassen auch die Gé die Finsternisse und Epidemien zusammenfallen. Die der spanischen Grippe, die im Jahre 1918 viele Eingeborene dahinraffte, wurde von den Sherenté einer Verfinsterung der Sonne zugeschrieben, deren tödlicher Speichel sich auf der Erde verbreitet habe (Nim. 6, S. 93). Ähnliches glaubt man im Chaco: »Eine Sonnen- oder Mondfinsternis bedeutet Krankheit. Wenn die Sonne oder der Mond sich über die Menschen ärgert, verschleiert sich der Himmelskörper. Damit er sich entschleiern, muß man die Trommel schlagen, schreien, tanzen, alle Arten von Lärm machen. Wenn die Sonne sich verschleiert, ist das ein Zeichen für die Pocken« (Métraux 3, S. 97).

Diese Beobachtungen entkräften nicht diejenigen, die wir im Vorstehenden erwähnt haben, nämlich die über das Band zwischen Regenbogen und Krankheiten (S. 359). In der Tat haben wir gezeigt (S. 319), daß der Regenbogen zwei Aspekte hat, einen täglichen und einen nächtlichen, und daß der nächtliche Regenbogen einen sozusagen negativen Platz am Himmel einnimmt: ein schwarzer Fleck in der Milchstraße, d. h. eine Stern»finsternis«. Tags wie nachts ist folglich der Regenbogen durch die am stärksten »geprägte« Zusammenkunft bezeichnet. Tagsüber, wenn die Farbe das Licht bereichert, nachtsüber dort, wo ein lokales Fehlen von Lichtern die Dunkelheit noch verstärkt. Die Kongruenz von Finsternis und Regenbogen wird damit bestätigt.

Zweitens scheint der »Speichel«, von dem soeben die Redé war und von dem wir unten weitere Beispiele anführen werden, in Termini des nächtlichen Codes eine Art von Äquivalenz zu dem visuellen Chromatismus zu liefern, den der Regenbogen tagsüber bezeichnen soll. Denn mittels einer nicht wahrnehmbaren Stufenfolge gelangt man auch vom Teigigen zum Breiigen, Schleimigen, Flüssigen, Dunstigen . . . Die Dunkelheit hebt also den Chromatismus nicht auf; sie überträgt ihn vielmehr von einer Kategorie der Sensibilität in eine andere. Wenn wir unsererseits sagen, daß die Nacht dicht sei oder daß man einen Nebel mit dem Messer schneiden könne, so erkennen wir an, daß der Mangel an Licht, nicht weniger als die irisierenden Farbgebungen, dem Menschen den Begriff der kleinen Intervalle aufzwingt. Die Alten hatten hierüber keinerlei Zweifel:

»... Die Klarheit und das Licht des Tages ist eins und einfach, und Pindar sagt, daß man die Sonne durch die einsame Luft hindurch sieht, während die Luft der Nacht eine Zusammensetzung und Mischung mehrerer Lichter und mehrerer Kräfte ist« (Plutarch, § XLII).

Ausgehend vom Problem des mythischen Ursprungs der Küche waren wir dahin gelangt, unsere Interpretation des häuslichen Herdes als Vermittler zwischen Himmel und Erde zu verifizieren, indem wir uns auf den Mythos vom Inzest der Zwillinge beriefen, dem Ursprung der Finsternis. Die Beweisführung verstärkt sich, wenn man erkennt, daß es für die Völker, die diesen Mythos erzählen, eine direkte Beziehung zwischen der Finsternis, den Küchengeräten, der Nahrung und dem häuslichen Herd gibt. Hier zunächst einige nordamerikanische Beispiele.

Die Populationen aus Yukon glauben, daß eine kaum merkbare Essenz, ein unheilvoller Einfluß sich auf der Erde ausbreitet, wenn eine Mondfinsternis auftritt, und daß, wenn auch nur ein winziger Teil davon in irgendein Gerät eindringt, Krankheit die Folge ist.¹⁰ Deshalb beeilen sich auch die Frauen, sobald die Finsternis beginnt, ihre Töpfe, Eimer und Schüsseln umzustülpen (Nelson, S. 431). Wenn es eine Sonnen- oder Mondfinsternis gab, schütteten die Alsea-Indianer von Oregon ihre Vorräte an Trinkwasser aus: »Die Eimer wurden umgestülpt, da sie fürchteten, das Wasser könnte durch den Mord an der Sonne mit Blut befleckt werden« (Frachtenberg, S. 229). Nach einer Finsternis warfen die kalifornischen Wintu die gesamte Nahrung weg, und sogar das Wasser, aus Furcht, sie könnten vom Blut der Sonne oder des Mondes beschmutzt werden (Du Bois, S. 77). Bei den südlichen Serrano »war es, wenn man eine Finsternis beobachtete, verboten, irgendwelche Nahrung zu sich zu nehmen, denn von demjenigen, der aß, glaubte man, er würde die Geister unterstützen« (Tote, die den Himmelskörper verschlingen; Strong, S. 35).

In Südamerika (Guayana) »waren die Lolaca- und Atabaca-Indianer davon überzeugt, daß, wenn der Mond einmal wirklich sterben sollte, alle Herdstellen verlöschen würden. Weinend und schreiend – eine Explosion von Schreien, der die Männer sich anschlossen – griffen dann die Frauen nach einem brennenden Scheit,

¹⁰ Wie auf den Hawai-Inseln, wo die Wasserbehälter verschlossen gehalten wurden, wenn es während eines Gewitters blitzte (Handy-Pukui, S. 118, Fn. 19).

das sie unter dem Sand oder in der Erde vergruben. Gerührt von ihren Tränen und ihrem Flehen, wurde der Mond wieder sichtbar; und die versteckten Herdstellen erloschen augenblicklich. Doch in dem Fall, wo der Mond wirklich gestorben wäre, wäre die vergrabene Glut heiß geblieben« (Gumilla, Bd. II, S. 274). Umgekehrt behauptet ein Chiriguano-Mythos (M 169), daß eine längere Sonnenfinsternis die Scheite zum Grünen und Ausschlagen bringen würde. Wenn der Augenblick käme, da man mangels toten Holzes sogar die Kürbisflaschen verbrennen müßte, würde das die Heraufkunft der »langen Nacht« bedeuten (Métraux 2, S. 158).¹¹

11 Diese Antipathie zwischen der Finsternis und den Küchengeräten könnte, wie uns scheint, mit dem Thema der Revolte der Gegenstände gegen ihren Herrn in Beziehung gebracht werden (als ihre schwache Form). Die Eskimo veranschaulichen den Übergang zwischen den beiden Themen: im Fall einer Finsternis suchen die Ingalik sofort alle ihre Gerätschaften zusammen, aus Furcht, sie könnten davonfliegen (Osgood, S. 65). Im Nordwesten der Vereinigten Staaten verlegen die Stämme der Sahaptin-Sprache und ihre Nachbarn die Revolte der Gegenstände in die chaotische Periode, welche der Ordnung der Welt durch den Mond vorausging. Die Tacana aus Bolivien verlegen sie in die Zeit nach dem Tod des Gestirns (Hissink/Hahn, S. 84 f.). Der Glaube an die ordnende Aufgabe des Mondes findet sich in Nordbrasilien bei den Baré des oberen Rio Negro wieder (Stradelli, S. 753–762). Für Südamerika hatte Métraux (2, S. 127) bereits bemerkt, daß die Chiriguano, so wie die alten Bewohner von Huarochiri (Davila, S. 110), die Revolte der Gegenstände mit einer Sonnenfinsternis in Beziehung setzen. Die gleiche Verbindung besteht bei den Tacana (Hissink/Hahn, S. 85). Wenn unsere Hypothese stimmt, könnte es sein, daß das Fehlen dieser Auffassung in einer ausgedehnten Mittelzone daher rührt, daß sie sowohl im Süden wie im Norden durch die schwache Form ersetzt wird (Antipathie zwischen Finsternis und Küchengeräten), und in der Mitte durch jene wahrhafte Inversion des Mythos von der Revolte der Gegenstände, den derjenige konstituiert, der sich auf die landwirtschaftlichen Geräte bezieht, die allein für ihren Herrn arbeiten (»self-working agricultural implements«), dessen Verbreitungsgebiet in Amerika sich vom Südosten der Vereinigten Staaten (Natchez) bis zum Chaco (Chané) erstreckt, über Mexiko (Quiché), Guayana (Taulipang), Nord- und Zentralbrasilien (Tembé, Timbira, Apinayé). Die Erörterung dieses wichtigen Problems würde eine gesonderte Studie erfordern.

II

Vogelkonzert

Mit diesem letzten Zitat schließt sich der Kreis. Ein Mythos vom Ursprung des Gewitters und des Regens (M 1) hat uns zu Mythen vom Ursprung des Feuers und des Kochens der Nahrung (M 7 bis M 12) geführt. Daß all diese Mythen zu ein und derselben Gruppe gehören, konnte aufgrund verschiedener Erwägungen festgestellt werden, deren bezeichnendste die Rolle betraf, die alle Versionen dem Geräusch oder dem Fehlen von Geräusch zuschreiben. Und das Problem des Geräusches hat das der verwerflichen, vom Charivari unter Strafe gestellten Vereinigungen heraufbeschworen – über dessen Vorkommen in den Bororo-Mythen M 1, M 2 und M 5 wir uns bereits gewundert hatten –, sowie das Problem der den Lärm herausfordernden Finsternis. Und nun führt uns die Finsternis, nachdem sie uns auf den Inzest und dann auf die Küchengeräte und die zubereitete Nahrung verwiesen hat, wieder zum häuslichen Herd zurück.

Dennoch bleibt eine Frage bestehen. Wie kommt es, daß die Ausdehnung der beiden großen lärmenden Riten so unterschiedlich ist? *Stricto sensu* definiert, gehört das Charivari zur europäischen Volkstradition. Die Anstrengung, die Saintyves unternommen hat, um die Institution zu verallgemeinern, scheint wenig überzeugend. In dem Maße, wie die Vergleichsbasis sich ausweitet, büßen die Bräuche ihre Homogenität ein. Zum Schluß ist man alles andere als sicher, es mit einer Gruppe zu tun zu haben. Hingegen hat der Lärm bei Finsternissen eine praktisch weltweite Verbreitung, und sein Verbreitungsgebiet umfaßt auch die weit eingeschränktere des Charivari.

Das Problem ist schwierig, denn seine Lösung würde einen negativen Beweis erfordern. Wir wagen jedoch zu behaupten, daß in den schriftlosen Gesellschaften die mythische Kategorie des Geräusches mit einer zu hohen Bedeutung versehen wird und daß seine symbolische Dichte zu stark ist, als daß man sich seiner ungestraft auf der bescheidenen Ebene des Dorflebens und der Privatintrigen bedienen könnte. Anders handeln hieße gewissermaßen »viel Lärm um nichts« oder zu viel Lärm machen – sicherlich nicht um wenig, da die

verwerflichen Verbindungen oftmals kosmologische Strafen nach sich ziehen, aber wenig zumindest in bezug auf den Gebrauch, den die Menschen von einer so bedeutenden Kraft wie der des Geräusches machen können. Damit diese unter allen Umständen mobilisierbar werden und in die volle Verfügungsgewalt des Menschen gelangen kann, muß sich das mythische Denken schon stark verweltlicht haben. Ein Argument für diese Hypothese könnte lauten, daß umgekehrt selbst dort, wo die Praxis des Charivari nicht mehr besteht, das Geräusch bis zu einem gewissen Punkt seine allgemeine Funktion bewahrt. Das Europa des 20. Jahrhunderts ist zu vertraut mit der wissenschaftlichen Erkenntnis, als daß hier der Gebrauch des Lärms während der Finsternisse noch denkbar wäre. Dennoch gibt es diese Zuflucht noch bei Brüchen oder drohenden Brüchen der kosmologischen Kette, freilich nur dann, wenn diese Brüche mehr als gesellschaftliche denn als kosmische Ereignisse verstanden werden. In Litauen, wo man noch im heutigen Jahrhundert den Kindern einschärfte, mit Stöcken auf Töpfe und andere metallene Geräte zu schlagen, um die bösen Geister bei einer Sonnenfinsternis zu verjagen, haben die Frühlingsfeste immer noch einen lärmenden Charakter. Am Karfreitag befeißigen sich die jungen Leute, unter großem Krach Möbel zu zerschlagen. Und früher zerbrach man lärmend das Mobiliar der Verstorbenen. Man glaubt, daß der Lärm, das Wasser und das Feuer dazu beitragen, die Mächte des Bösen zu vertreiben (Gimbutas, S. 117). Diese Bräuche gehören zu einem globalen System, das weiter im Westen, in Italien, ohne Zweifel noch im Zerschlagen von Geschirr und in Knallkörpern sowie in den Konzerten auf dem Times Square, Piccadilly Circus und den Champs-Élysées zur Feier des Jahreswechsels überlebt.

Im übrigen gibt es eine Gruppe von amerikanischen Mythen, die deutlich die Verbindung zwischen der Gesellschaftsordnung und der kosmischen Ordnung bestätigen. Sie entstammen im allgemeinen den südlichen Küsten des Pazifik:

M 170. Tsimshian: Geschichte von Nalq

In alten Zeiten pflegten sich die jungen Leute abends hinter den Häusern zu versammeln. Sie vergnügten sich, machten viel Lärm bis spät in die Nacht hinein. Verärgert durch den Krach, ließ der Himmel eine magische Feder herabfallen, die die jungen Leute im Flug aufzufangen versuchten.

Doch der erste, dem es gelang, sie zu fassen, wurde in die Lüfte gehoben, sodann, in einer langen Kette, alle anderen, die jeweils ihren Vorgänger zurückhalten wollten, indem sie ihn an den Füßen packten. Als diese Menschenkette den Erdboden ganz verlassen hatte, entwich die Feder, und da die jungen Leute nun nichts mehr hatten, woran sie sich festhalten konnten, fielen sie herunter. Keiner überlebte.

Eine junge Frau aber war zu Hause geblieben, da sie gerade ein Kind geboren hatte. Sie brachte eine Reihe von übernatürlichen Kindern zur Welt. Als sie erfuhren, welches Los ihre Familie getroffen hatte, beschloßen sie, sich zu rächen, und provozierten von neuem den Himmel; der schickte ihnen die Feder, deren sie sich bemächtigen konnten. Mit diesem Talisman bewaffnet, unternahmen sie einen Ausflug in den Himmel und heirateten schließlich die Winde der vier Himmelsrichtungen und legten deren jeweiliges Reich fest, das ihnen noch heute gehört. (Boas 2, S. 125–131).

Wir haben diesen Mythos stark gekürzt, und so möge man uns seine vom tropischen Amerika sehr entfernte Herkunft verzeihen. Doch ohne diese Hilfe wäre es weit schwieriger, einen brasilianischen Mythos zu situieren, der trotz der Entfernung eng mit ihm verwandt ist:

M 171. Caduveo: die Farbe der Vögel

Drei Kinder pflegten bis nach Mitternacht vor der Hütte zu spielen. Der Vater und die Mutter achteten nicht darauf. Eines Nachts, als sie spielten – es war schon sehr spät –, fiel ein irdener Krug vom Himmel herab; er war reich verziert und voller Blumen . . .

Die Kinder sahen die Blumen und wollten sie fassen, doch sobald sie die Arme ausstreckten, begaben sie sich auf die andere Seite des Kruges, so daß die Kinder schließlich hineinkletterten, um sie zu holen.

Da beginnt der Krug aufzusteigen. Die alarmierte Mutter bekommt gerade noch das Bein eines ihrer Kinder zu fassen. Dieses reißt ab, und aus der Wunde fließt ein See von Blut, in den die meisten Vögel (deren Federkleid damals noch einfarbig weiß war) ganz oder zum Teil eintauchen. Auf diese Weise erhielten sie ihre verschiedenfarbigen Federn, die man heute noch an ihnen sieht. (Ribeiro 1, S. 140 f.)

Der Vergleich dieser beiden Mythen (eines kanadischen und eines brasilianischen) erlaubt es, eine wichtige Gruppe südamerikanischer Mythen einzuführen, in denen es ebenfalls um die Farbe der Vögel

geht, und eine Interpretation zu wagen. Einen dieser Mythen kennen wir bereits. Es ist der Arekuna-Mythos vom Ursprung des Fischgifts (M 145), und zwar die vorletzte Episode, deren Erörterung wir hinausgeschoben haben (vgl. S. 336–340). Nachdem die Regenbogen-Schlange von den Vögeln getötet worden war, versammelten sich alle Tiere und teilten sich die vielfarbige Haut. Je nach der besonderen Färbung des Stückes, das einem jeden zufiel, erhielten die Tiere ihre charakteristischen Merkmale: Gesang, Fell oder Federkleid:

M 145. Arekuna: Ursprung des Fischgifts (Fortsetzung)

Der weiße Reiher nahm sein Stück und sang: »ā – ā«, den Gesang, den er noch heute hat. Der Maguari (*Ciconia maguari*) tat das gleiche und sang sehr häßlich: »á(o)-á(o)«. Der Soco (*Ardea brasiliensis*) legte sein Stück über Kopf und Flügel (dort, wo er die bunten Federn hat) und sang: »koró-koró-koró«. Der Eisvogel (*Alcedo* sp.) legte sich sein Stück über Kopf und Hals, wo die Federn rot wurden, und sang: »se-tse-tse-tse«. Dann kam der Tukan an die Reihe, der sein Stück über Hals und Bauch legte (wo seine Federn weiß und rot sind), und sang: »kio-hé-hé, kio-hé-hé«. Ein Stück Haut blieb an seinem Schnabel hängen, der sich gelb färbte. Dann kam der Mutum (*Crax* sp.), er legte sein Stück über seine Kehle und sang: »hm-hm-hm-hm«, und ein Fetzen Haut, der übrigblieb, verschaffte ihm die gelbe Nase. Schließlich kam das Cujubim (*Penelope* sp.), dessen Stück ihm Kopf, Hals und Flügel weiß färbte, und es sang: »krrr«, wie es noch jetzt des Morgens singt. Jeder Vogel »fand die Flöte schön und behielt sie«.

Das bunte Federkleid des Ara kommt daher, daß er sich ein großes Stück Haut schnappte und seinen ganzen Körper damit bedeckte. Ebenso machten es die Papageien und die gelben Periquitos. Der Oazabaka-Vogel (ein nicht identifizierter Savannenvogel) erhielt einen hübschen Gesang: »oazabaka-oazabaka-ku-lu-lu-lu-lu-lu«, und alle Vögel, auch das Jacu und die Nachtigall, erhielten auf diese Weise ihre bunten Federn und ihre »Flöte«.

Danach kamen die Jagdtiere an die Reihe: Tapir, Capivara (*Hydrochoerus capivara*), Hirsch. Jeder nahm ein Stück Haut. Dasjenige, das dem Hirsch zufiel, verwandelte sich in ein Geweih. Ursprünglich hatte der Waldhirsch den Kopfputz, den heute der Savannenhirsch hat, und umgekehrt. Da die Größe des Kopfputzes den Waldhirsch störte, der sich in den Schlingpflanzen und Zweigen verfang, beschlossen sie, zu tauschen.

Der Cotia (*Dasyprocta aguti*) bekam rötliche und weiße Haare auf Brust und Bauch und eine kleine »Flöte«: »kin-kin«; so machte es auch der Paca (*Coelogenys paca*). Der Tapir erhielt seinen pfeifenden Ruf. Das Caetetu

(*Dicotyles torquatus*) legte die Haut über die Schultern, und daher stammten seine langen schwarzen Haare; und er erhielt auch seinen Schrei: »hx-hx«, während der Taiassu (= Queixada: *Dicotyles labiatus*) »rr-rr« sagt. Schließlich legte der große Ameisenbär (*Myrmecophaga jubata*) sein Stück über die Arme und das Rückgrat, wo die Haare gelb wurden, und er bekam den Schrei: »rr-rr« (heller als das gutturale »rr-rr« des Taiassu). Auch jede Affenart bekam ihren Schrei, und so erhielten alle Jagdtiere ihre bunten Haare und ihre »Flöte«. (K. G. 1, S. 73 ff.)

Dieser Mythos – eine bewundernswerte ethno-zoologische Lektion, deren Lebendigkeit und Reichtum Koch-Grünberg mit seinem geschärften Sinn für die ethnographische Wahrheit zu bewahren wußte – muß, wie er selbst es getan hat, mit einer anderen Guayana-Version verglichen werden:

M 172. Arawak: die Farbe der Vögel

Die Menschen und die Vögel wollten einst mit vereinten Kräften die große Wasserschlange töten, die alle Geschöpfe zu sich herunterzog. Doch die Krieger, von Angst ergriffen, entschuldigsten sich einer nach dem anderen und behaupteten, sie könnten nur auf festem Land kämpfen. Zuletzt kam der Tauchervogel; der tauchte hinunter und verwundete das Ungeheuer tödlich, das um die Wurzeln eines riesigen Baumes geringelt in der Tiefe des Wassers lag. Unter vielem Geschrei zogen die Männer die Schlange allmählich an Land, töteten sie vollends und streiften ihr die Haut ab. Der Tauchervogel beanspruchte die Haut für sich als Preis für seinen Sieg. Die Indianerhäuptlinge fragten ihn erstaunt: »Wie willst du sie forttragen? Versuche es nur!« »Sofort«, erwiderte der Vogel, und er gab den anderen Vögeln ein Zeichen. Sie stießen alle zusammen herab, jeder ergriff ein Stück mit seinem Schnabel, und indem sie aufflogen, zogen sie sie in die Höhe. Die Krieger waren sehr entrüstet und sind seit jener Zeit den Vögeln feind.

Die Vögel flogen zu einem einsamen Platz, um die Haut untereinander zu teilen. Sie kamen überein, daß ein jeder das Stück Haut behalten solle, das er im Schnabel hielt. Diese Haut hatte wunderschöne Farben: rot, gelb, grün, schwarz und weiß, und hatte Muster, wie man sie nie zuvor gesehen hatte. Sobald jeder Vogel seinen Anteil an der Haut an sich genommen hatte, geschah das Wunder: die Vögel, die bisher alle dunkel gefärbt waren, wurden nun plötzlich weiß, gelb, blau. Die Papageien wurden grün und rot, die Aras bekamen Federn, die es nie zuvor gegeben hatte: hellrot, purpur und golden. Dem Tauchervogel, der die meiste Mühe gehabt hatte, fiel nur der Kopf der Schlange zu mit seiner dunklen

Färbung. Aber er war es zufrieden. (K.G. 1, S. 292 f.; Brett, S. 173 ff.; Im Thurn, S. 382 f.; Roth 1, S. 255 f.)

Die Vilela aus Bolivisch-Chaco (also den Caduveo relativ nahe) haben einen Mythos gleichen Typus:

M 173. Vilela: die Farbe der Vögel

Eine Witwe hatte einen einzigen Sohn, der gerne Vögel jagte, besonders Kolibris. Es war seine einzige Beschäftigung, und sie nahm ihn so sehr in Anspruch, daß er immer erst spät in der Nacht heimkehrte. Diese Leidenschaft beunruhigte seine Mutter, die Unheil ahnte, doch er hörte nicht auf sie.

Eines Tages findet er am Ufer des Wassers kleine, verschiedenfarbige Steine, die er sorgfältig aufhebt, um sie zu durchbohren und sich eine Kette daraus zu machen. Kaum liegt sie um seinen Hals, als sie sich in eine Schlange verwandelt. In dieser Form flüchtet sie sich auf einen Baum. Sie wächst und erstarkt und wird ein kannibalisches Ungeheuer, das nach und nach alle Dörfer ausrottet.

Ein Indianer beschließt, mit ihr fertig zu werden. Der Kampf beginnt. Trotz der Hilfe, die er von der Taube erhält, ist der Mann im Begriff zu erliegen, als alle Vögel sich zusammentun, um ihm beizustehen: »Sie gruppieren sich singend nach Familien, denn zu jener Zeit, so sagt man, war der Gesang die Sprache der Vögel, und alle Vögel konnten sprechen.«

Der Angriff der Vögel mißlingt, bis eine mächtige Familie, die der Zwerg-eulen (*Glaucidium nannum*, King¹), die sich bisher abseits gehalten hat, teilnimmt. Sie greift das Ungeheuer an, indem sie ihren Schrei ausstößt: »not, not, not, pi«, und sticht ihm die Augen aus. Die anderen Vögel töten es vollends, reißen ihm den Bauch auf und befreien die Opfer, von denen viele noch heute leben. Dann ziehen sich die Vögel zurück, und jede Familie geht in eine bestimmte Richtung.

Kurz darauf beginnt es zu regnen, und der Leichnam des Ungeheuers taucht in den Lüften auf, in Form eines Regenbogens, den es seither immer gegeben hat und auch weiterhin geben wird. (Lehmann-Nitsche 2, S. 221-226)

Diese Mythen entstammen ganz verschiedenen Gegenden: M 170 gehört nach Nordwestkanada, M 145 und M 172 nach Guayana,

¹ Die Art *Glaucidium* umfaßt die ganz kleinen Eulen: die Flügelweite von *Glaucidium brasilianum* ist nicht größer als 13 cm. Im Gegensatz zu den anderen Eulen sind diese immer Tagesvögel und, »wenn auch die Pygmäen der Familie, äußerst streitbare Jäger« (Ihering, Bd. 34, S. 516 f.).

M 171 und M 173 ins südöstliche tropische Amerika. Dennoch liegt es auf der Hand, daß sie alle sich auf Variationen über ein und dasselbe Thema zurückführen lassen: die Einführung einer natürlichen, zugleich meteorologischen und zoologischen Ordnung. Die Helden des Tsimshian-Mythos legen das Reich der Winde fest, d. h. die Periodizität der Jahreszeiten; außerdem setzten sie ungeschickt die Skelette ihrer toten Eltern wieder zusammen, woraus sich die gegenwärtige (anatomische) Vielfalt der menschlichen Typen erklärt. Die beiden Aspekte tauchen auch in dem Caduveo-Mythos auf, der über die Vielfalt der Vögel (zoologische Ordnung) Rechenschaft gibt, in dem jedoch das Blut des verstümmelten Kindes in der einen Version am Ursprung der besonderen Farbe des Himmels steht, wenn kurz vor Beginn der Trockenzeit die letzten Regenfälle niedergehen (Ribeiro 1, S. 141), in der anderen Version am Ursprung des Regenbogens (Baldus 4, S. 124). Die Guayana-Mythen verbinden ebenfalls den Regenbogen mit der Farbe der Vögel, während der Vilela-Mythos, der ebenfalls vom Regenbogen handelt, die zoologische Ordnung durch ein akustisches statt visuelles Kriterium definiert: Differenzierung der Vögel nach ihrem Gesang. Die Jivaro-Versionen, die wir nicht aufgeführt haben, um die Darstellung nicht zu belasten, tun ein gleiches (Karsten 1, S. 327 f.; Farabee 2, S. 123). Wir haben gesehen, daß der Arekuna-Mythos gleichzeitig die Differenzierung des Fells oder der Federn sowie die der tierischen Gesänge oder Schreie erklärt. Eine Toba-Version (M 174), die im Amazonas-Gebiet (Amorim, S. 227 f.) und in Guayana (Ahlbrinck, Art. »nomo«) ein genaues Gegenstück hat, ähnelt in anderer Hinsicht dem Tsimshian-Mythos, da der Zorn des Regenbogens – er hatte die Verunreinigung seines Wassers durch ein junges menstruierendes Mädchen, das davon trinken wollte, übelgenommen – eine Sintflut heraufbeschwört, in der alle Indianer umkommen: »Die Kadaver wurden gelb, grün oder schwarz, und die bunten (schwarzen, weißen und grünen) Vögel flogen davon« (Métraux, 5, S. 29). Die mit dem Regenbogen verbundene zoologische Ordnung ist also doppelt qualifiziert: hinsichtlich der Menschen und hinsichtlich der Vögel.

Um den Ursprung der Farbe der Vögel zu erklären, haben die Toba und die Mataka einen weiteren Mythos, der, wie es scheint, in keiner

Beziehung zu dem soeben genannten steht. Daher rührt ein Problem, mit dem wir uns näher befassen müssen.

M 175. Mataka: die Farbe der Vögel

Der Demiurg und Betrüger Tawkxwax wanderte einst an einem Fluß entlang. Er verbrachte die Nacht am Ufer. Als er erwachte, bekam er Hunger, nahm seinen Weg wieder auf und gelangte gegen Mittag zu einer Hütte, um die ringsherum zahllose Krüge voller Wasser standen. Eine alte Frau wohnte darin. Tawkxwax kam näher und bat um etwas zu trinken. Die Alte zeigte ihm die Krüge und sagte, er solle trinken, soviel er wolle.

Doch Tawkxwax brachte es dahin, daß das Wasser sich erhitzte, und er bat die Alte um frisches Wasser aus dem Fluß. Da sie sich um ihre kleine Enkelin sorgte, die in ihrer Obhut war, gab ihr T. den Rat, sie in die Hängematte zu legen, und er murmelte einige Zauberworte, damit der Krug der Alten nicht voll würde, bevor er das Kind aufgefressen hätte. Am Fluß angekommen, versuchte die Alte vergeblich, Wasser zu schöpfen. Unterdessen nahm T. das Kind, röstete es, fraß es auf und legte dann einen Stein an seine Stelle [Toba-Version: Fuchs legte den Mund an den After des Säuglings und saugte alle Substanz aus ihm; es blieb nur die Haut übrig]. Dann hob er den Zauber auf, der Krug füllte sich und die Alte kehrte zurück.

Als sie den Stein sah, weinte sie und entrüstete sich. Diese alte Frau war eine wilde Biene der sogenannten Moro-Moro-Art [andere Version: eine Maurerwespe]. Sie versenkte den Betrüger in einen tiefen Schlaf, und während er schlief, verstopfte sie seine Körperöffnungen mit Wachs oder Erde: Mund, Nasenlöcher, Augen, Achselhöhlen, Penis, After; und sie verkleisterte auch alle Höhlungen zwischen seinen Fingern und Zehen.

Als der Demiurg erwachte, stellte er fest, daß er gefährlich anschwell. Die Vögel (die damals Menschen waren) kamen ihm zu Hilfe und versuchten, ihn mit ihren Schnäbeln aufzuhacken. Doch das Wachs war zu hart. Nur einem ganz kleinen Specht gelang es, es zu durchstoßen. Das Blut des Demiurgen quoll aus dem Loch und bespritzte alle Vögel mit roten Flecken, nur den Raben nicht, der von dem Unrat aus dem After beschmutzt wurde. (Métraux 3, S. 29 f.; 5, S. 133 f.; Palavecino, S. 252 f.)

Die Interpretation dieses Mythos stößt auf zweierlei Schwierigkeiten. Wenn man sich auf die Betrachtung der syntagmatischen Kette, d. h. des Verlaufs der Erzählung beschränkt, so erscheint diese inkohärent und völlig willkürlich konstruiert. Und wenn man versucht, den Mythos wieder in die paradigmatische Gesamtheit zu stellen, welche die anderen Mythen über die Farbe der Vögel bilden,

einschließlich M 174, der indes ebenfalls den Toba und Mataka entstammt, ist der Widerstand nicht weniger groß, denn die Geschichte, die er erzählt, scheint eine ganz andere zu sein.²

Untersuchen wir zuerst diesen letzten Aspekt. Die Mythen über die Farbe der Vögel beziehen sich auf die Aufteilung einer Haut, die einem kannibalischen Ungeheuer gehört hat. Doch in dem hier betrachteten Mythos erfüllt gerade der Betrüger die Rolle des kannibalischen Ungeheuers, da er ein lebendes Kind verschlingt. Wenn wir uns vorläufig mit dem letzten Teil des Mythos befassen, erhalten wir also folgende Transformation:

M 145 etc.	{ enthäutetes kannibalisches Ungeheuer;	die feindlichen Vögel teilen sich seine Haut:	(zentrifugale Wirkung)	{ Farbe der Vögel
M 175	{ verstopftes kannibalisches Ungeheuer;	die hilfreichen Vögel öffnen es wieder:	(zentripetale Wirkung)	

Müssen wir annehmen, daß der erste Teil von M 175 mit seiner minutiösen Konstruktion, seinem Reichtum an scheinbar zufälligen Einzelheiten, nichts anderes bezweckt, als die Funktion des Betrügers als eines kannibalischen Ungeheuers zu rechtfertigen? Diese Schlußfolgerung scheint unvermeidbar, wenn man lediglich die syntagmatischen Beziehungen ins Auge faßt. Doch wir beschäftigen uns mit diesem Mythos gerade im Hinblick darauf, eine wesentliche Regel der strukturalen Methode zu veranschaulichen.

Im Rohzustand betrachtet, muß jede syntagmatische Kette als sinnlos erachtet werden; entweder weil auf den ersten Blick keinerlei Bedeutung zu sehen ist oder weil man einen Sinn zu entdecken glaubt, ohne jedoch zu wissen, ob es der richtige ist. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, kann man auf zweierlei Weise vorgehen. Entweder man zerlegt die syntagmatische Kette in übereinanderlegbare Segmente, von denen man dann zeigt, daß sie alle

² Aus bereits erwähnten Gründen (S. 233, Fn. 5) haben wir nicht die Absicht, den heutigen Mythos mit alten Mythen aus Peru (Davila) und einem Abschnitt aus dem Popol-Vuh zu vergleichen (Raynaud, S. 50 f.).

Variationen über ein gleiches Thema bilden (L.-S. 5, S. 227–256; 6), oder man verfährt komplementär zum Vorstehenden und legt eine in ihrer Totalität genommene syntagmatische Kette auf eine andere, d. h. einen vollständigen Mythos auf andere Mythen oder Mythen-Segmente. Folglich geht es jedesmal darum, eine syntagmatische Kette durch ein paradigmatisches Ganzes zu ersetzen, wobei der Unterschied der ist, daß im einen Fall dieses Ganze der Kette entnommen wird und im anderen Fall die Kette selber ihm einverleibt ist. Aber ob nun die Gesamtheit aus Stücken der Kette hergestellt wird oder ob die Kette selbst darin als ein Stück erscheint – das Prinzip bleibt das gleiche. Zwei syntagmatische Ketten oder Fragmente ein und derselben Kette, die für sich genommen keinen bestimmten Sinn hatten, gewinnen einen solchen aufgrund der Tatsache, daß sie einander entgegenstehen. Und da die Bedeutung auftaucht, sobald man das Paar konstituiert hat, so heißt das, daß es sie vorher in jedem isoliert betrachteten Mythos oder Mythosfragment nur verschleiert gab, aber dennoch gegenwärtig wie ein lebloses Überbleibsel. Die Bedeutung liegt ganz und gar in der dynamischen Beziehung, die simultan mehrere Mythen oder Teile eines selben Mythos begründet und unter deren Einfluß diese Mythen und Mythenteile zu einer rationalen Existenz aufrücken und sich gemeinsam vollenden wie die Gegensatzpaare einer selben Transformationsgruppe. In dem Fall, der uns hier beschäftigt, wird die Beweisführung aufgrund der Tatsache überzeugender, daß sie zweier Etappen bedarf, wobei eine jede die andere wiederholt und dazu beiträgt, sie zu erhellen.

Wir kennen tatsächlich einen Mythos, von dem sich sagen läßt, daß seine syntagmatische Kette die des Toba-Mythos »erklärt«, da sie ihr Punkt für Punkt entgegensteht. Es ist der Carib-Mythos aus Guayana vom Ursprung des Fischgifts und der Krankheiten (M 162), den wir oben wiedergegeben haben (S 360 f.; siehe die Transformationstafel auf S. 396).

Wir werden unten (S. 418 f.) ein weiteres Beispiel für eine Transformation durch Umkehrung anführen, die im einen Fall zum Gift, im anderen zur Farbe der Vögel führt. Im Augenblick ist der Punkt wichtig, daß M 175 in seinem ersten Teil M 162 und in seinem zweiten Teil M 145, einem ganz anderen Mythos, isomorph ist. Man muß sich also fragen, ob es zwischen M 145 und M 162 eine Beziehung gibt, und welche.

M 145 und M 162 sind beides Mythen vom Ursprung des Fischgifts, doch erfüllen sie die ihnen gemeinsame Aufgabe auf umgekehrten Wegen. M 145 schreibt den Ursprung des Fischgiftes dem Regenbogen zu, und die anderen Mythen, die wir untersucht haben, beschreiben diesen als ein kannibalisches Ungeheuer, das der Menschheit Leid und Tod bescherte. M 162 dagegen evoziert als Ausgangssituation ein Zeitalter, in dem Leid und Tod unbekannt waren. Einem übernatürlichen Wesen – einer männlichen und verschlingen-

M 175	Ein betrügerischer männlicher Geist wandert an einem Fluß entlang, in dessen Nähe eine Hütte steht;	die Herrin der Hütte ist eine Großmutter, die sich um einen Säugling kümmert;	die Herrin der Hütte stellt ihre Wasservorräte offen aus und bietet sie an.
M 162	Ein loyaler weiblicher Geist besucht eine Hütte, in deren Nähe sich ein Fluß befindet;	die Besucherin der Hütte ist eine Mutter, die ihren Säugling stillt;	die Herrin der Hütte versteckt ihre Wasservorräte und verweigert sie egoistisch.

M 175	Der Geist bittet um etwas zu trinken (obwohl er Hunger hat);	der besuchende Geist macht das Getränk, das man ihm anbietet, zu heiß;	die Gastgeberin holt für ihren Besucher frisches Wasser im Fluß und läßt den Säugling allein.
M 162	Der Geist willigt ein, etwas zu essen (aber bekommt Durst);	der menschliche Gastgeber macht die Nahrung, die er anbietet, zu heiß;	die Besucherin holt sich frisches Wasser im Fluß und läßt ihren Säugling allein.

(Vgl. S. 394)

M 175	Der Geist frißt den Säugling der Gastgeberin gebraten oder verschluckt ihn roh;	... M 175 ...	Ursprung der Farbe der Vögel.
M 162	Die Gastgeberin kocht den Säugling des Geistes (ohne ihn zu fressen);	... [M 145] ...	Ursprung des Fischgiftes.

den Schlange – entspricht ein weiblicher Geist, der die Ammenrolle übernimmt. Jenes verfolgt die Menschen (und die Vögel in M 172); dieser bringt ihnen Zuneigung entgegen. In der Person eines Kindes werden Menschen Opfer der Bosheit des ersteren (M 145); ebenfalls in der Person eines Kindes wird der andere Opfer der Bosheit der Menschen (M 162). Die Regenbogen-Schlange lebt in der Tiefe des Wassers, über das sie Herr ist. Sie wird des Wassers beraubt und leidet Durst. In M 145 ist der Hauptwiderspruch der zwischen Regenbogen und Vögeln (luftigen Wesen), die ihn vernichten; der Geist in M 162 hat wie alle seine Artgenossen eine heftige Abneigung gegen die süße Kartoffel (chthonisches Wesen?), deren bloße Erwähnung schon genügt, ihn zum Verschwinden zu veranlassen.³ Man sieht, welche besondere Stellung M 162 einnimmt: die einer »Kritik« – im Kantischen Sinn des Wortes – von M 145, da das dort gestellte und gelöste Problem sich wie folgt formulieren läßt: welches ist die Gesamtheit der erforderlichen Bedingungen dafür, daß ein übernatürliches Wesen, das Gegenteil des Regenbogens, dahin gebracht werden kann, genauso zu handeln wie er? Obwohl unsere Analyse auf formaler Ebene liegt, ermöglicht sie es also, eine Hypothese über das jeweilige Alter, über die primäre oder abgeleitete Funktion der beiden Mythen aufzustellen: damit die syntagmatischen Ketten verständlich werden, muß M 145 älter sein als M 162 und der zweite Mythos als das Ergebnis einer zweifellos unbewußten Reflexion des ersten erscheinen können. Die umgekehrte Hypothese würde jeder explikativen Kraft entbehren.

3 Wir geben ohne weiteres zu, daß diese letzte Interpretation fragwürdig ist. Sie ließe sich vielleicht durch einen anderen Mythos aus Guayana stützen (M 176), einen Mythos der Arawak. Er bezieht sich auf einen Fischer, der den weiblichen Geist der Wasser fängt und heiratet. Alles geht gut, bis die betrunkene Schwiegermutter den übernatürlichen Ursprung ihrer Schwiegertochter verrät, womit sie das von der Sirene auferlegte Geheimnis verletzt. Beleidigt beschließt diese, die Menschen zu verlassen und mit ihrem Mann zu ihrem aquatischen Aufenthalt zurückzukehren, nachdem sie den Fisch (mit dem sie ihre menschliche Familie großzügig versorgte) durch einen Krug Cassiri – Bier aus Maniok und »roten Kartoffeln« (*Dioscorea?*) – und einen Vorrat an süßen Kartoffeln ersetzt hat, die sie ihnen aus der Tiefe des Wassers zuschickt. Nachdem die Indianer sich sattgegessen haben, werfen sie den leeren Krug und die Kartoffelschalen ins Wasser. Die Sirene verwandelt den ersten in einen großen Wels (*Silurus* sp.) und die letzteren in Imiri (*Sciadeichtys*), untersetzte Fische. Die Arawak nennen den Wels aus diesem Grund »Krug des Fischers« und die Imiri »Kartoffeln des Fischers« (Roth 1, S. 246 f.). Nimmt man an, daß sich die Fische zum Wasser verhalten wie die Vögel zur Luft, dann könnte die von dem Mythos zwischen Fischen und Kartoffeln eingeführte Äquivalenz in folgender Form verallgemeinert werden:

(Kartoffeln:Erde) :: (Fische:Wasser) :: (Vögel:Luft).

Desgleichen scheint M 175 in bezug auf M 145 und M 162 abgeleitet zu sein, die er beide voraussetzt, da seine Originalität darin besteht, sie nebeneinanderzusetzen und zugleich umzukehren. Doch kehrt er sie nicht auf dieselbe Weise um: M 175 übermittelt dieselbe Botschaft wie M 145 (Farbe der Vögel) mittels einer einfachen lexikalischen Umkehrung; und er übermittelt die umgekehrte Botschaft wie M 162 mittels eines bewahrten Codes. Indem der Betrüger zur einen Hälfte die (grundlegend schlechte) Funktion des Regenbogens und zur anderen Hälfte die (grundlegend gute) Funktion des freundlichen Geistes erfüllt, manifestiert er, der zugleich gut und schlecht ist, auf formaler Ebene seine Dualität auf mehrere Weise: Realisierung einer Art von »crossing over« zwischen zwei Mythen; für einen dieser Mythen Aufnahme seiner umgekehrten Version; ursprüngliche Umwendung dieser Version; Aufnahme einer »geraden« Version des anderen Mythos und ursprüngliche Umwendung (jedoch auf einer anderen Achse) dieses letzteren.

Trotz dieser schon recht komplexen Schlußfolgerung ist das Problem noch lange nicht erschöpft. Es gibt einen Karaja-Mythos (M 177), den wir nicht analysiert haben, um die Darlegung nicht übermäßig in die Länge zu ziehen, wiewohl er sich in gewisser Hinsicht wie eine umgekehrte Version des Kachúyana-Mythos vom Ursprung des Curare (M 161) darstellt. Hier ist die Rede von einem Helden, den eine Schlange von seinen Geschwüren heilt und der von ihr auch Zauberpfeile erhält, mit deren Hilfe er eine Rasse von kannibalischen Affen der Guariba-Art zerstört. Diese Pfeile sind nicht vergiftet, ganz im Gegenteil, denn es ist erforderlich, sie mit einer Zaubersalbe abzuschwächen, da sie sich sonst gegen den Benutzer kehren (Ehrenreich, S. 84 ff.; Krause, S. 347–350). Zu verzeichnen ist eine merkwürdige Symmetrie zwischen einem Detail dieses Mythos und M 175, von dem wir sahen, daß auch er (wenngleich auf andere Weise) die Mythen vom Ursprung des Giftes umkehrt. In M 177 erhält der Held die Auflage, den Koitus mit einem Frosch, dessen Komplizenschaft er erwerben soll, zu simulieren, indem er seinen Penis zwischen den Fingern und Zehen der Amphibie reibt, d. h. indem er diese Höhlungen so behandelt, als seien es Öffnungen.⁴ Dagegen verstopft in M 175 eine Biene oder Wespe die

⁴ Diese Details erinnern wiederum an den Cunauaru (vgl. oben, S. 340), dessen Körper »mit einer glitschigen unangenehmen Substanz bedeckt ist, die von den Kuppen an den Fingern zu entfernen besonders schwierig ist« (Schomburgk, Bd. II, S. 335).

Öffnungen und verkleistert die Höhlungen zwischen Fingern und Zehen, behandelt sie also ebenfalls wie Öffnungen.

Andererseits – diesmal beim Vergleich von M 175 und M 162 – erinnern wir uns, daß die übernatürliche Heldin von M 162, das Gegenteil des Regenbogens, sich letztlich wie dieser verhält, indem sie für den Ursprung des Todes, der Krankheiten und des Fischgiftes verantwortlich ist. Symmetrisch dazu erweist sich die Heldin von M 175, die dem Regenbogen kongruent ist, wenn sie sich in menschlicher Gestalt – als Herrin des Wassers – zeigt, letztlich als eine Wespe oder eine Moro-Moro-Biene: ein Wort aus der Quechua-Sprache, wo das Wort *murumuru* »vielfarbig« bedeutet, was an sich schon aufschlußreich ist. Wie der Frosch in M 177 verwechselt die Biene die Falten zwischen Fingern und Zehen mit Öffnungen, erzielt jedoch das gegenteilige Resultat: der Frosch stellt sich vor, daß man ihm die ersteren »durchbohren« könne; die Biene läßt sich von der gegenteiligen Illusion täuschen, wenn sie sich verbissen bemüht, sie bei einem anderen zuzustopfen. Wie der Regenbogen gehört der Frosch zum feuchten Element, und die Heldin von M 162 wird unmittelbar durch ihren Durst und in bezug auf die Dürre definiert, da man sie des Wassers beraubt. Wenn wir weiterhin dieselben Transformationsregeln anwenden, können wir daraus schließen, daß die Biene oder Wespe in M 175, deren Verhalten das des Frosches in M 162 umkehrt, eine »trockene« Konnotation besitzt, wodurch sich schon jetzt bestätigt, was wir später (S. 404 Fn. 6) über die semantische Funktion der Wespen in dem Sherenté-Ritual sagen werden.

Kehren wir kurz zur Tsimshian-Version (M 170) zurück, die unserer gegenwärtigen Diskussion als Ausgangspunkt diene. Sie war für sich selber von doppeltem Interesse. Bevor wir sie einführten, zeigten sich die Lärmverhaltensweisen innerhalb zweier deutlich voneinander unterschiedener Kontexte: gesellschaftliche Ordnung (Charivari), kosmische Ordnung (Finsternis). Die Originalität von M 170 bestand darin, sie zu vereinen: in der Tat begann der Mythos damit, das schlechte Betragen der jungen Leute, d. h. eine gesellschaftliche Unordnung, zu beschreiben, mit der ein langes Abenteuer beginnt, das mit der Errichtung einer meteorologischen und kosmischen Ordnung endet.

Bei näherer Betrachtung aber sehen wir, daß der Caduveo- (M 171) und der Vilela-Mythos (M 173) genau das gleiche tun. Der erste verbindet das lärmende Verhalten der Kinder mit der Farbe der Abenddämmerung einerseits und dem Regenbogen andererseits. In beiden Versionen, die wir von dem Vilela-Mythos besitzen, besteht der Fehler der Heldin darin, daß sie entweder zu spät nach Hause kommt oder die Gesellschaft der Knaben und Mädchen ihres Alters meidet (Lehmann-Nitsche 2, S. 226). Diese asozialen Verhaltensweisen haben als letzte Konsequenz die Entstehung des Regenbogens sowie die Unterteilung der Vögel in Arten, die sich durch Wohnstätte und Gesang voneinander unterscheiden.

Zweitens verweist M 170 auf eine ausgedehnte und komplexe Mythengruppe, deren Studium hier nicht unternommen werden kann, deren Thema jedoch die Buße für ein ungeregeltes Verhalten der jungen Leute ist. Einige Mythen beziehen sich auf das Geräusch: nächtlicher Lärm, Beleidigungen, die sich an die Sterne oder an den Himmel richten, weil er schneit, oder auch an menschliche Exkremente; andere, in Amerika mehr verbreitete Mythen stellen eine verächtliche oder freche Haltung gegenüber Nahrungsmitteln unter Strafe. Wenn wir als Arbeitshypothese annehmen, daß die Nahrung eine irdische Modalität ist (wobei die Erde hier sowohl die feste Erde wie das Wasser umfaßt, d. h. das Unten im Gegensatz zum Oben, vgl. L.-S. 6), dann bringt uns die von den Mythen bezeugte Tatsache, daß der Himmel auf das Geräusch reagiert, *als sei es eine persönliche Beleidigung*, auf den Gedanken, eine Äquivalenz aufzustellen, auf die wir an anderer Stelle zurückzukommen haben. Wenn nämlich das Geräusch eine Ungebühr gegenüber dem Himmel ist und der Mangel an Ehrfurcht vor der Nahrung (oder dem Getränk, vgl. M 174) eine Ungebühr gegenüber der Erde (oder dem Wasser: man denke an den genannten Toba-Mythos und an die wundersamen Fischzüge mit den inkarnierten Supergiften), so folgt daraus:

[Geräusch (= Ungebühr gegenüber x): Himmel] :: [Ungebühr gegenüber Nahrung: Erde (oder Wasser)]

In ihrer noch problematischen Form kann diese Äquivalenz auf zweierlei Weise bestätigt werden. Es gibt mindestens einen brasilianischen Stamm, der innerhalb eines einzigen Mythos den komplizierten Weg durchläuft, den wir genommen haben, indem wir meh-

rere Mythen aneinanderreichten, um vom Lärm zur Finsternis, von der Finsternis zum Inzest, vom Inzest zur Unordnung und von der Unordnung zur Farbe der Vögel zu gelangen:

M 178. Shipaia: die Farbe der Vögel

Zwei Brüder lebten mit ihrer Schwester in einer verlassenen Hütte. Einer von ihnen verliebte sich in das junge Mädchen; jede Nacht kam er zu ihr, ohne zu sagen, wer er sei. Der andere Bruder entdeckte, daß seine Schwester schwanger war, und befahl ihr, dem nächtlichen Besucher mit Genipafarbe ein Zeichen auf das Gesicht zu machen. Als der Schuldige sich von den Flecken verraten sah, floh er mit seiner Schwester in den Himmel. Doch als sie dort angelangt waren, stritten sie sich, und der Mann gab der Frau einen Stoß, so daß sie wie ein Meteor hinunterfiel und *unter großem Geräusch* die Erde berührte [von uns hervorgehoben; vgl. M 172, wo die Männer die Schlange »unter vielem Geschrei« an Land ziehen, S. 390]; sie verwandelte sich in einen Tapir, während der im Himmel zurückgebliebene inzestuöse Bruder der Mond wurde.

Der andere Bruder rief die Krieger zusammen und befahl ihnen, den Mond mit Pfeilen zu töten. Nur der Tatu traf ihn. Das Blut des Mondes hatte alle Farben und tropfte auf die Erde herab; Männer und Frauen wurden von oben bis unten damit bespritzt. Die letzteren wuschen es von unten nach oben ab, daher unterliegen sie dem Einfluß des Mondes. Die Männer hingegen wuschen es von oben nach unten ab. Die Vögel badeten sich in den verschiedenfarbigen Lachen, und jede Art erhielt auf diese Weise ihr typisches Federkleid. (Nim. 3, S. 1010)

Andererseits, und wenn wir auf unseren bisherigen Gang zurückblicken, können wir sagen, daß dieser mit Mythen beginnt, deren Held ein Vogelnestausheber ist (M 1, dann M 7, 8, 10, 11, 12), und daß er zumindest vorläufig zu Mythen führt (M 171, 172, 173, 174, 175, 178), die sich auf den Ursprung der Farbe der Vögel beziehen. Um diesen langen Weg zu rechtfertigen, haben wir soeben gezeigt, daß, wenn die Mythen vom Vogelnestausheber Küchen-Mythen sind, diejenigen über die Farbe der Vögel in soziologischen, zoologischen, meteorologischen oder kosmologischen Termini ein Problem stellen, das formal demselben Typus zugehört wie das der Heraufkunft einer Ordnung, die man alimentär nennen könnte. Damit kehren wir zu früheren Erwägungen zurück (S. 277 f.): das Küchenfeuer ist der Vermittler zwischen oben und unten, zwischen Sonne und Erde. Folglich kann der Vogelnestausheber, der sich auf hal-

bem Weg zwischen oben und unten verirrt hat und – als Schwager oder Sohn – Mittler zwischen einem Mann und einer Frau, zwischen Heiratsverwandtschaft und Blutsverwandtschaft ist, der Einführer (oder Räuber: in jedem Fall der Herr) des Küchenfeuers sein, der auf kultureller Ebene eine Ordnung einführt, die anderen Ordnungen entspricht: sei es einer soziologischen, kosmischen oder in Zwischenbereichen liegenden Ordnung.

Nach diesem Rückverweis ist es um so aufregender festzustellen, daß einige Mythen übergangslos das Motiv des Nestaushiebers und das der Farbe der Vögel nebeneinanderstellen:

M 179. Parintintin: die Farbe der Vögel

Zwei alte Indianer, die enge Freunde waren, beschlossen eines Tages, in den Wald zu gehen, um Drachen-Adler auszuheben («gavião-real», *Thrasaetus harpia*). Sie bauten eine Jakobsleiter, und einer von ihnen kletterte auf den Baum, wo der Horst lag, den sie zuvor ausgespäht hatten. Als der unten gebliebene Alte sah, daß sein Gefährte einen kleinen Vogel gefunden hatte, fragte er: »Wie sieht der kleine Adler aus?« Worauf der andere antwortete: »Haarig wie die Fotze deiner Frau!«⁵ Wütend zerbrach der beleidigte Alte, der Ipanitégué hieß, die Leiter und ging davon. Fünf Tage lang blieb sein Gefährte namens Canauréhu auf dem Baum, ohne Wasser und Nahrung, von Wespen und Schnaken («cabas e carapanans») verfolgt, die ihn Tag und Nacht stachen. Schließlich vernahm er gegen Mittag von Ferne den Ruf des Adlers, der seinen Jungen Faultierfleisch brachte. Entsetzt kletterte der Alte auf den Wipfel, wo er sich wortlos zusammenkauerte. Der Adler flog zu dem Horst, und während das Junge fraß, entdeckte er den Mann. Der erschreckte Vogel flog rasch auf einen nahen Baum und fragte den Indianer aus, der ihm seine Geschichte erzählte; und als dieser seine komische Antwort wiederholte, schüttelte sich der Adler vor Lachen. Er wollte näherkommen, um besser hören zu können, und verlangte eine weitere Erzählung. Doch der Mann hatte Angst, daß der Adler ihn töte. Endlich beruhigt, begann er seine Geschichte von vorn, die der Adler so komisch fand, daß er lachte und lachte...

Nun bot der Adler Canauréhu an, ihm bei seiner Rache zu helfen. Er schüttelte seine Federn über ihm, bis der Mann ganz damit bedeckt und in einen Adler verwandelt war. Nach dieser Metamorphose brachte der Vogel dem Mann das Fliegen bei und wie man langsam immer dickere Zweige zerbricht.

5 Für eine ähnliche Erwiderung vgl. Murphy-Quain, S. 76.

Gemeinsam, damit sie Aufmerksamkeit erregten, flogen sie *mit lautem Geschrei* [von uns hervorgehoben] über den Dorfplatz, in dessen Mitte Ipanitégué sich niedergelassen hatte, um einen Pfeil herzustellen. Die beiden Vögel stürzten sich mit Schnabel und Krallen auf ihn und hoben ihn an Kopf und Beinen in die Höhe. Die Indianer schossen mit Pfeilen nach ihnen, die aber nur das Opfer trafen. Ebenso erfolglos versuchten sie, den Mann an dem abgespulten Faden, der an seinem Pfeil hing, zurückzuhalten: er zerriß augenblicklich. Auf dem Platz war eine Blutlache voller Eingeweide- und Gehirnfetzen.

Die Adler trugen ihre Beute zu dem Horst, und sie luden alle Vögel zu dem Festmahl ein, unter der Bedingung, daß sich jeder »tätowieren« ließe. Den Ara bemalte man mit Blut. Schnabel und Flügelspitzen des Mutum wurden mit Hirn bestrichen, der Schnabel des Tangara-hú mit Blut, die Federn des Papageis mit Galle, die des Reihers ebenfalls mit Hirn. Die Brust des Surucua-hú und den Hals des Jacu-pé-mum-hú bestrich man mit Blut... Auf diese Weise wurden alle Vögel, ob groß oder klein, tätowiert; die einen bekamen einen roten Schnabel oder rote Federn, die anderen grüne oder weiße Federn, denn es waren alle Farben in dem Blut, der Galle und dem Hirn des ermordeten Alten vorhanden. Das Fleisch aber fraßen die Vögel. (Pereira, S. 87–92)

Als Nimuendajú das Material von Nunes Pereira mit dem verglich, das er selbst bei anderen Stämmen gesammelt hatte, beschuldigte er diesen Autor falscher und unvollständiger Transkriptionen (Nim. 11, Bd. III, S. 293 f.). Die folgende Erörterung wird unserer Meinung nach zeigen, daß man niemals einen Text aus erster Hand leichtfertig kritisieren sollte. In der Mythen-Analyse können die Abweichungen zwischen verschiedenen Versionen nicht *a priori* verworfen werden. Bemerkenswert in dieser abenteuerlichen Version vom Vogelnestausheber ist nämlich, daß sie Punkt für Punkt und mit einer systematischen Strenge, die nicht von der Nachlässigkeit des Sammlers oder der Laune des Erzählers herrühren kann, alle Einzelheiten bis hin zur Struktur des entsprechenden Gé-Mythos umkehrt:

M 179	{ Zwei Greise im gleichen Alter,	freundschaftlich verbunden,	Ausheber von Adlern (Fleischfressern)
M 7– M 12	{ Zwei Männer in unterschiedlichem Alter (Erwachsener, Kind),	durch Heirat verschwägert,	Ausheber von Papageien (Pflanzenfressern)

M ₁₇₉	Der eine beleidigt den anderen mittels einer fehlenden gesellschaftlichen Beziehung (Gattin von $x \neq$ Schwestern von y);	verlassener Held, der von giftigen Insekten verfolgt wird. ⁶
M _{7-M₁₂}	Der eine beleidigt den anderen mittels einer vorhandenen natürlichen Beziehung (vorhandener, angeblich abwesender Vogel; in Stein verwandeltes Ei);	verlassener Held, der mit Vogelmist und Gewürm bedeckt wird.

M ₁₇₉	Vermittlung durch das Faultier, Symbol einer kosmischen Verbindung ⁷ ;	der Adler nährt sein Junges und adoptiert den Helden nicht, sondern »verschwängert« sich mit ihm;	der Held <i>bringt</i> den Adler auf seine Kosten <i>zum Lachen</i> (Gegenstand des Lachens, +)
M _{7-M₁₂}	Vermittlung durch das Caetetu (M ₈), Symbol einer gesellschaftlichen Verbindung (vgl. oben, S. 126);	der Jaguar hat kein Kind, adoptiert und ernährt den Helden;	der Held <i>hütet sich</i> , über den Jaguar <i>zu lachen</i> (Subjekt des Lachens, —)

6 Dieser bemerkenswerte Gegensatz bestätigt die schon skizzierte Interpretation der Episode der Wespen in dem Sherenté-Ritual des Großen Fastens (vgl. oben, S. 380, Fn. 5, und S. 400). Wenn nämlich das Gewürm die »verfaulte Welt« konnotiert, müssen die Insekten »die verbrannte Welt« konnotieren (im Sinne, den wir diesen Termini gegeben haben, S. 378 f.). Das Große Fasten hat nun aber den Zweck, die Drohung der verbrannten Welt vom Menschen abzuwenden, und ihr Ende wird mit dem Erscheinen der Wespen verkündet, also Botschafterinnen dieser Welt, jedoch in der doppelten Eigenschaft als »Sängerinnen« (den singenden Menschen zugestanden) und Schenkerinnen von Miniaturpfeilen, d. h. ihrer Stacheln, die ihre natürliche, den Menschen feindliche Form gegen eine kulturelle, diesen selben Menschen nützliche Form eingetauscht haben. Dies könnte durchaus die »Zähmung« der verbrannten Welt bedeuten. Banner (2, S. 20, 27 f.) hat kürzlich bei den Kayapo ein Ritual beschrieben, in dessen Verlauf die Heranwachsenden, die zuweilen von den Kindern imitiert werden, den Wespen eine Schlacht liefern, deren Eingeborenennamen »Feinde« bedeutet.

7 Für diese Funktion des Faultiers, die uns hier nur indirekt interessiert, halte man sich vor allem an die Mythen der Tacana aus Bolivien, wo das Faultier ein Herr des zerstörerischen Feuers ist, das die Erde in Brand steckt, und seine Exkremente, wenn er sie nicht auf den Boden machen kann und man ihn dazu zwingt, von einem Baum herunterzuschießen, »die Wirksamkeit eines Kometen erlangen«: indem sie die Erde umkippen und alle Geschöpfe vernichten (Hissink/Hahn, S. 39 f.). Das Echo dieser Vorstellungen findet sich im übrigen in Guayana wieder, wo der Stern »das Faultier«, den man zu Beginn der großen Trockenzeit am Horizont erblickt, auf die Erde herabsteigen soll, um seine Notdurft dort zu verrichten (Ahlbrinck, Art. »kupirisi«).

M179	{ Der Adler bedeckt den Helden mit der Natur des Vogels (Vogelmist und Gewürm);	der Adler schenkt dem Helden eine natürliche Macht (das Fliegen, über- menschliche Kraft);	der hilft ihm, sich an einem (menschlich ge- bliebenen) Freund zu rächen.
M7- M12	{ Der Jaguar reinigt den Helden von der Natur des Vogels (Vogelmist und Gewürm);	der Jaguar schenkt dem Helden eine kulturelle Macht (Waffen, Küchenfeuer);	er hilft ihm, sich an einer tierisch ge- wordenen Ver- wandten (Mutter) zu rächen.

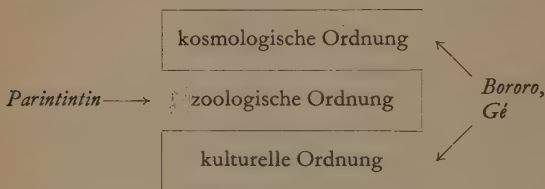


M179	{ Einführung einer natürlichen und zoo- logischen Ordnung;	kannibalische Mahlzeit, außer- halb des Dorfes;	Lärm machen, um gehört zu werden.
M7- M12	{ Einführung einer kulturellen und alimentären Ordnung;	Mahlzeit aus ge- kochtem Fleisch, innerhalb des Dorfes;	keinen Lärm machen oder hören.

Fragen wir uns nun, welches der Grund für all diese Umkehrungen sein kann.

Wir haben im Vorstehenden eine große Gesamtheit von Mythen herausgelöst, deren gemeinsamer Nenner ist, daß sie ein und dieselbe relevante Funktion verschiedenen Verhaltensweisen bezüglich des Geräuschs oder solchen Verhaltensweisen zuschreiben, in denen wir Transformationen der ersteren erkennen. Die semantische Funktion dieser Mythen ist es zu bezeugen, daß es eine Isomorphie zwischen zwei Typen von Ordnungen gibt, die je nach dem besonderen Fall die kosmische oder die kulturelle Ordnung sein können, – die kosmische oder meteorologische Ordnung und die gesellschaftliche Ordnung; oder irgendeine dieser Ordnungen und die zoologische Ordnung, die im Verhältnis zu dieser auf einer mittleren Ebene liegt. In dem Bororo-Mythos vom Vogelnestausheber (M 1) ist die meteorologische Ordnung ausdrücklich (Ursprung von Wind und Regen) und die kulturelle Ordnung implizit (Ursprung der Küche) vorhanden. In den Gé-Mythen derselben Gruppe ist es umgekehrt. Doch keiner bezieht sich auf eine zoologische Ordnung, die in den Mythen aus dem Chaco und Guayana im Vordergrund steht (damit bestätigen sie ein weiteres Mal, daß sie aufgrund ihres Ge-

rüsten einander näherstehen als den Mythen aus Zentral- und Ostbrasilien, die doch genau zwischen den beiden Regionen liegen). Man kann nun feststellen, daß zwischen den Versionen aus Zentral- und Ostbrasilien einerseits und denen aus dem Chaco und Guayana andererseits die Parintintin-Version das Bindeglied bildet. Mit Hilfe eines dem Zyklus des Nestaushebers entlehnten Codes »übermittelt« sie eine Botschaft, die zum Zyklus der Farbe der Vögel gehört:



Um jedoch diese Umkehrung vornehmen zu können, muß M 179 eine Karikatur der anderen Versionen herstellen. Da es darum geht, einer natürlichen Ordnung Rechnung zu tragen, werden die Familienbeziehungen und der gesellschaftliche Status (deren Vokabular von den Bororo- und Gé-Versionen ererbt ist) negatiuiert oder ins Lächerliche gezogen: Auf zwei Schwäger (einen jungen Mann und einen heranwachsenden Jüngling) folgen zwei Greise ohne verwandtschaftliche Bindungen; es sind nur »Freunde«: d. h. also die schwächste aller sozialen Bindungen gegen die stärkste. Und dennoch beweist der lächerliche Held von M 179, indem er seinen Gefährten in der Person seiner Frau beleidigt, die logische Kraft der abwesenden Bindung. Die gleiche anspielende Figur kehrt später nochmals wieder, wenn die typische Färbung der Vögel, die einer natürlichen Ordnung angehören, »Tätowierungen« genannt, also mit Unterscheidungsmerkmalen der kulturellen Ordnung verglichen wird. In die Mitte des Diptychons, das der *Vögel aushebende Mann* aus Zentral- und Ostbrasilien sowie der *Fische fangende Mann* aus Guayana bilden, fügt der Parintintin-Mythos den *Menschen fangenden Vogel* als den dritten Flügel ein.

Die Mundurucu, die einen Tupi-Dialekt sprechen, bilden den Übergang zwischen den Stämmen der Gé-Sprachgruppe im Osten und den Parintintin – die wie jene zur Tupi-Sprachgruppe gehören – im Westen. Die geographische und sprachliche Situation erklärt viel-

leicht, warum bei ihnen der Mythos von der Farbe der Vögel mit Bedacht jede Bezugnahme auf den des Vogelnestaushebers ausschließt. Der Mundurucu-Mythos ist, so könnte man sagen, vollkommen »enthumanisiert«; er bewegt sich einzig auf der (explizit) zoologischen und der (implizit) kosmologischen Ebene:

M 180. Mundurucu: die Farbe der Vögel

Ein Königsadlerweibchen zog ihr Junges in einem Horst auf dem Wipfel eines Baumes groß. Eines Tages schoß sie zum Wasser hinunter, um eine Schildkröte zu fangen, die an die Oberfläche getaucht war; doch die Schildkröte war zu schwer: sie zog den Vogel mit sich in die Tiefe. Er ertrank.

Das verlassene Adlerjunge lockt durch seine Schreie einen schwarzen Adler herbei, der sich um es zu kümmern beginnt, aber bald genug hat und fortfliegt. Nach ihm kommt ein »Rapina«-Adler, und als das Junge groß geworden ist, bringen ihm seine beiden Beschützer bei, wie man immer schwerere Stämme hochhebt, damit es sich für den Tod seiner Mutter an der Schildkröte rächen kann.

Als der Kleine soweit ist, lauert er der Schildkröte auf. Diese taucht an die Oberfläche und provoziert ihn. Sie ist über und über mit Adlerfedern geschmückt. Der Vogel schießt hinunter, packt die Schildkröte, die ihn ins Wasser zu ziehen versucht, doch die anderen Schildkröten stoßen sie immer wieder an die Oberfläche. Der Vogel fliegt mit seiner Beute zum Horst zurück.

Der Adler lädt alle Vögel ein, die Schildkröte zu fressen, der zuerst der Panzer zerbrochen werden muß. Als erster versucht es der Tukan, wobei sein Schnabel platt wird, wie er es noch heute ist; dem Specht gelingt es. Nun bemalen sich die Vögel mit dem roten Blut, dem blauen Saft der Gallenblase und dem gelben Fett. Der Tukan bestreicht die Ränder seiner Augen mit Blau, sein Schwanzende und einen Querstreifen auf der Brust mit Gelb. Auch Blut tut er auf seinen Schwanz. Der Specht bemalt seinen Kopf rot, der Pipira beschmiert sich überall mit Blau. Der Mutum bespritzt seine Füße und seinen Schnabel mit Blut, und um den Galsa (*garça?* – »ein Vogel aus tiefen Wassern«, l.c., S. 143) der tierischen Farben zu berauben, schlägt er ihm vor, weiße Tonerde zu verwenden. Der Galsa tut, wie ihm geheißen, doch als er an die Reihe kommt, entflieht der Mutum. Der getäuschte Vogel bekommt nur noch das Ende des Schwanzes zu fassen, der bis heute weiß geblieben ist.

Um dem »Rapina«-Adler für seine Hilfe zu danken, bot ihm der Königsadler den Kopf der Schildkröte an, aus dem er eine Trompete machte, die »toc, toc, poat, poat« tönte. Der Tawato-Adler [*Astur* sp.? vgl. Ihering,

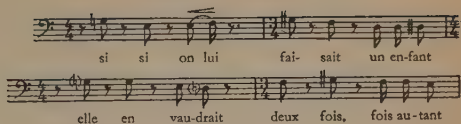
Art. »Tauatu pintado«] wurde eifersüchtig, denn trotz seiner Größe hatte er einen kümmerlichen Schrei. Er forderte also einen Tausch. Seitdem hat der Tawato-Adler eine laute Stimme, und der »Rapina«-Adler piepst »iii-iii-iii«. (Murphy 1, S. 128 f.)

Dieser Mythos ist schwer zu analysieren wegen der Ungewißheit, die über die drei »Adler«-Arten sowie über ihre Stellung in der Eingeborenen-Taxonomie herrscht. Der »Rapina«-Adler soll Murphy zufolge *Cerchneis sparverios eidos* und der Tawato *Hypomorphnus urubitinga* sein. Eine andere Version nennt sie *ii* und *uayuptauhu* oder *puatpuat* (Kruse 2, S. 633). Die hilfreichen Adler kommen im übrigen in einer Amazonas-Version unbekannten Ursprungs nicht vor (Barbosa Rodrigues, S. 167–171). Wir wollen uns also mit der Bemerkung begnügen, daß M 180 und M 179 über weite Strecken isomorph sind. Der Mann in M 179 und der Vogel in M 180 üben sich darin, Holzstücke zu heben, die so schwer sind wie ihre Gegner; der verlassene Vogel schreit laut, der verlassene Mann sagt keinen Ton; der mit Federn bedeckte Mann in M 179 bildet das Gegenstück zu der mit Federn bedeckten Schildkröte in M 180; im ersten Fall schreien die oben befindlichen Krieger und beschimpfen ihren unten befindlichen Gegner, im zweiten Fall ist es umgekehrt: der Adler bleibt stumm und wartet, bis die Schildkröte ihn provoziert und beschimpft; schließlich versuchen die menschlichen Gefährten des Opfers, dieses zurückzuhalten (M 179), während die tierischen Gefährten es zurückstoßen (M 180). Eine Verwandtschaft mit den Guayana-Versionen (M 172) scheint in der Episode des Kopfes auf, der dem verdienstvollsten Tier überlassen wird.

Vor allem ist klar, daß sich umgekehrt zum Parintintin-Mythos dieser ausschließlich in einer tierischen Welt bewegt, obwohl er sich wie der Parintintin-Mythos auf die Raubvögel, Adler, statt auf ausgehobene Papageien bezieht: mehr kriegerische als friedfertige Vögel, die Fleisch und nicht Früchte fressen und in dem Mundurucu-Mythos mit dem Wasser verbunden sind, während die Papageien mit der Erde verbunden sind, einer mit Bäumen bewachsenen Erde, auf denen sie ihre Nahrung suchen. Dieser letztere Gegensatz ist deutlich bei den Bororo bezeugt, deren Priester sich zuweilen in Vögel verwandeln, um bei der Nahrungssuche mitzuhelfen: als Aras pflücken sie die Früchte, als Drachen-Adler tauchen sie nach Fischen oder töten andere Vögel (Colb. 3, S. 131).

III

Hochzeit



Igor Strawinski, *Die Hochzeit*, 4. Bild

Alle Mythen über den Regenbogen, die wir betrachtet haben, verbinden dieses meteorologische Phänomen bald mit dem Ursprung des Fischgiftes und der Krankheiten, bald mit der Farbe der Vögel. Aber je nach dem Verbindungstypus taucht der Regenbogen in verschiedener Weise auf: entweder ist er ein Agens oder das passive Objekt eines Einflusses, den er erleidet.

Aufgrund seiner direkten oder indirekten Bosheit verursacht der lebende Regenbogen das Auftauchen des Giftes und der Krankheiten: er dient ihnen als moralische Ursache. Von der Farbe der Vögel ist er lediglich die physische Ursache, da die Vögel ihre verschiedenen Federn erst dann erwerben, wenn sie ihn getötet und seine Haut untereinander verteilt haben. In anderer Sprache könnte man sagen, daß der Regenbogen das Gift und die Krankheiten bezeichnet, aber daß seine logische Funktion von der eines Signifikanten zu der eines Signifikats übergeht, wenn sie auf die Farbe der Vögel angewandt wird.

Als wir diesem Problem zum ersten Mal begegneten, haben wir es dadurch gelöst, daß wir uns auf eine Dialektik der kleinen und großen Intervalle beriefen. Wir bemerkten, daß die Krankheiten und das Gift einen doppelten Charakter aufwiesen. Beide implizieren eine Transitivität entweder vom Leben zum Tod oder von der Natur zur Kultur; innerhalb ihrer vollzieht sich der Übergang von einer Ordnung zur anderen unmerklich und ohne daß man Zwischenstufen erkennen könnte. Zudem haben Krankheit und Gift, die dem Wesen nach »chromatische« Wesen sind, Auswirkungen, die man »diatonisch« nennen kann, da sowohl der Fischfang mit Gift wie die Epidemien große Lücken in die betroffenen Populationen

reißen. Die Guarani aus Bolivien ziehen aus dieser Ähnlichkeit eine vernünftige Schlußfolgerung: sie glauben, daß jede Krankheit von einer Vergiftung herrührt und daß die Menschen, würden sie nicht vergiftet, niemals sterben könnten (Cardus, S. 172).

Da man im Gift und in der Krankheit »chromatische« Wesen sieht, haben sie mit dem Regenbogen eine gemeinsame Eigenschaft, die diesen befähigt, sie zu bezeichnen. Andererseits läßt die empirische Beobachtung ihrer Verwüstungen darauf schließen (oder bestätigt die Hypothese), daß das Kontinuierliche das Diskontinuierliche in sich trägt oder sogar erzeugt. Sobald man aber den Regenbogen nicht mehr für einen Mittler hält und ihn zum Objekt eines äußeren Einflusses macht, kehrt sich die vorherige Beziehung um. Ein *bezeichnender* Chromatismus, die negative Form der diatonischen Ordnung (denn diese Ordnung ist nur das Überbleibsel eines zerstörten Kontinuums), macht einem *bezeichneten* Chromatismus Platz, einer positiven Materie, aus der heraus sich eine ebenfalls diatonische Ordnung herstellt, die ebenso wie die andere der Natur zugerechnet wird. In der Tat weist die Dezimierung einer bestimmten Population (handle es sich um Menschen durch Epidemien oder um Fische durch den Fang) eine Symmetrie zur allgemeinen Diskontinuität der Arten auf: sie ist ihr innerhalb einer Art isomorph. Auf einem anderen Weg waren wir bereits einmal zu diesem Schluß gekommen (erster Teil, I, d).

Wir erinnern uns, unter welchen Bedingungen der Vilela-Held von M 173 sich in ein chromatisches Wesen verwandelte, »dessen Farben man trotz der schwarzen Nacht von weitem glitzern sah« (Lehmann-Nitsche 2, S. 222). Das Ereignis tritt ein, nachdem er am Ufer des Wassers verschiedenfarbige Steine aufgelesen und sich daraus eine Kette gemacht hat, d. h. ein buntes Wesen aus ehemals verstreuten Elementen, zwischen denen, sobald sie durch den Faden zusammengerückt sind, die Intervalle sehr klein geworden sind. Der von dem Mythos beschriebene Vorgang ist um so bezeichnender, als es, wie wir glauben, schwierig wäre, eine Kette zu finden, die dieser Beschreibung entspräche: in den ethnographischen Sammlungen aus dem tropischen Amerika fallen die Eingeborenenketten durch ihre unscheinbaren Farben und ihre Regelmäßigkeit auf.¹ Fast immer

¹ Sogar bei den Chiriguano, nahe den Vilela, bei denen die Reisenden Korallen- und Malachitketten entdeckt haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Eingeborenen durch alte Ketten aus den Anden zu der merkwürdigen Erfindung des Vilela-Mythos inspiriert

bestehen sie aus weißen und schwarzen Perlen: kleine, aus Muscheln bzw. Wassermollusken und Palmnüssen geschnittene Scheiben. Die Verschiedenheit der gehandelten Perlen wird kaum ausgewertet: Weiß und Schwarz, abwechselnd verwendet, bleiben die geschätztesten Farben. Andersfarbige Perlen, die zuweilen akzeptiert werden, dienen dazu, monochrome Ketten zu fertigen, zum Beispiel blaue, wenn diese Farbe (die die Eingeborenensprachen nur selten vom Schwarz unterscheiden) eine religiöse Konnotation besitzt (Huxley, S. 47; Nino, S. 197). Wir haben niemals gesehen, daß die Eingeborenen der sieben oder acht Stämme, unter denen wir gelebt haben, die (völlig überflüssige) Vielfalt der Perlen, die wir ihnen schenkten, dazu nutzten (L.-S. 3, S. 260), bunte Ketten herzustellen wie der unbedachte Vilela-Mann . . .

Bei den Bororo fiel die Zurückhaltung der Frauen gegenüber den gestreiften oder geblühten Stoffen auf, die man ihnen anbot: »Wir haben das zuerst auf die Mode oder die Laune geschoben. Später erfuhren wir, daß ihre Haltung religiöse Gründe hatte . . . Die Priester . . . erklärten, daß gestreifte oder geblühte Stoffe der Welt der Seelen angehörten und daß es aus diesem Grunde verboten sei, sie zu empfangen, auch als Geschenk; außer um denjenigen zu schmücken, der während der Bestattungsriten die Seele des Verstorbenen verkörpert, oder um den Priester zu entlohnen, der die Seelen beschwören soll; aber auch dann darf er sie erst tragen, wenn er die Seelen von seinem Vorhaben unterrichtet hat.« Derselbe Autor fügt hinzu, daß die Bororo helle und einfarbige Stoffe vorschreiben (Colb. 2, S. 131; E. B., Bd. I, S. 174). Im Jahre 1935 beriefen sich die Eingeborenen auf ähnliche Erwägungen, wenn sie uns erklärten, warum ihre Töpfereien von dunkler Farbe und völlig schmucklos waren.² Dieser Abscheu vor der Polychromie ist in Südamerika

wurden. Doch da das Motiv der farbigen Steine sich auch in Guayana findet, verbunden mit dem Geist des Regenbogens (vgl. Goeje, S. 33) – von dem wir im übrigen wissen, daß sein Kariben-Name auch das Opossum bezeichnet (vgl. oben, S. 321 f.) –, glauben wir, daß der Ursprung dieses Motivs eher der Spekulation denn der Erfahrung untersteht.

² Das alte Ägypten scheint ebenfalls den Gegensatz von Chromatismus und Monochromatismus verwendet zu haben, jedoch zugunsten einer Liturgie der Kleidung, die der der Bororo entgegensteht: »Die Gewänder der Isis sind ferner bunt gefärbt, denn ihre Macht erstreckt sich auf den Stoff, der alles werden kann und alles annimmt, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Feuer und Wasser, Leben und Tod, Anfang und Ende; das Gewand des Osiris dagegen hat keinerlei Abtönung und auch nichts Buntbes, sondern nur eine einzige lichtähnliche Farbe, denn das Prinzip ist lauter, und das Erste und nur intellektuell Erfassbare ohne Beimengung. Deshalb legt man dieses Gewand nur einmal an und legt es

zweifellos ein ziemlich außergewöhnliches Phänomen. Indessen treiben die Bororo nur eine Haltung ins Extrem, die sie mit anderen Populationen teilen, in denen sie in nuancierter Weise in Erscheinung tritt. Die Tukuna erzählen in einem ihrer Mythen (M 181), daß ihre ritualen Musikinstrumente früher gleichförmig rot bemalt gewesen seien. Eine Gottheit befahl dem Kultur-Heroen, lieber »den bunten Lehm« zu verwenden, der nicht weit von einem Wasserlauf zu finden sei, doch ohne ihn mit den Händen zu berühren. Er solle ihn in seinem Blasrohr sammeln, wozu er dieses wiederholt in die Erde stoßen müsse, bis er von jeder Sorte einige Proben entnommen hätte. Daraufhin solle er die verschiedenen Farben aussondern, indem er das Blasrohr mit einem Stock ausputze, und sie dann zum Malen benutzen. Dieser Aspekt der Malerei, so heißt es, ist der Hauptgrund für das Tabu, das auf den Instrumenten liegt, deren Anblick den Frauen untersagt ist. Ein anderer Mythos (M 182) erklärt, daß sich eine der Frauen in einem Baum versteckte, um ihre Neugier zu befriedigen. Doch sobald die Instrumente erschienen, war sie von ihrem Schmuck wie verzaubert. Statt einer Trompete glaubte sie ein Krokodil zu sehen: »Sie urinierte stark, und hops! fiel sie herunter!« Die Musiker stürzten sich auf sie, schnitten sie in Stücke und räucherten diese. Und sie zwangen sogar ihre Mutter und Schwester dazu, an dem Festmahl teilzunehmen (Nim. 13, S. 77 f., 134).

Diese Erzählungen erheischen einige Bemerkungen. Zunächst müssen wir uns daran erinnern, daß die Tukuna aus einem der beiden Regenbögen den Herrn der Töpfererde machen (siehe oben, S. 320 f.). Zweitens scheint die sehr besondere Methode, mit der der Held seine Palette herstellen muß, eine partielle Mischung zur Folge zu haben, die der Bemalung der Instrumente einen fließenden Aspekt verleiht, ähnlich den Farbnuancen des Regenbogens. Schließlich entspricht die Beschreibung vom Tod der schuldigen Frau, die auf ihrem Zweig verzaubert wird, dann uriniert und herunterfällt, haargenau dem, was passiert, wenn ein Affe von einem mit Curare

dann, ohne daß es fürder gesehen und angerührt wird, beiseite und hütet es, die Isisgewänder aber werden oft benützt. Denn, indem die wahrnehmbaren und handgreiflichen Dinge im Gebrauch sind, bieten sie vielerlei Entfaltungen und Anblicke ihrer selbst dar, die bald so, bald anders einander abwechseln; die Erkenntnis des nur Intelligiblen, Reinen und Einfachen dagegen, wie ein Blitz aufleuchtend, gewährt der Seele nur einmalige Berührung und einen nur einmaligen Anblick.« Plutarch, *Über Isis und Osiris*, Kap. 77 (Übers. Th. Hopfner)

vergifteten Pfeil getroffen wird, wie wir es selbst bei den Nambikwara beobachten konnten; was im übrigen unabhängig davon unsere Quelle bestätigt: »Die Wirkung [des Giftes] auf das getroffene Tier äußert sich sofort durch das Nichtzurückhaltenkönnen des Stuhlgangs und des Urins; der Fall erfolgt nach drei Minuten« (Nim. 13, S. 30). Wir finden also die dreifache Assoziation des Regenbogens, des Chromatismus und des Giftes wieder; der Unterschied zwischen den Bororo und den Tukuna besteht lediglich darin, daß die letzteren die schädlichen Wirkungen der chromatischen Verzierungen auf das weibliche Geschlecht einzuschränken scheinen. Die Töpferwaren der Tukuna sind grob mit braunen, geometrischen oder zoomorphen Motiven auf weißem Untergrund verziert, und Nimuendajú glaubt nicht, daß dieser Schmuck einst differenziert war (l.c., Tafel 6 und S. 47 f.). Andere Amazonas-Stämme dagegen stellten sehr schöne und kunstvolle polychrome Töpferwaren her. Doch diese technische und künstlerische Fähigkeit geht mit einem bezeichnenden Richtungswechsel der Mythologie des Regenbogens einher:

M 183. Amazonas-Gebiet (Teffé-See): Ursprung der bemalten Töpferei

Es war einmal eine junge Frau, die mit ihren Händen nichts anzufangen wußte. Sie stellte eine unförmige Töpferei her. Um sie lächerlich zu machen, kneteten ihre Schwägerinnen Lehm auf ihrem Haupt und sagten, sie solle ihn statt eines Kruges brennen.

Eines Tages erschien ihr eine Alte, der sie ihre Nöte anvertraute. Es war eine mitfühlende Fee, die sie lehrte, wunderschöne Krüge zu machen. Als sie fortging, sagte sie, daß sie von nun an in Gestalt einer Schlange erscheinen werde, und die junge Frau müsse sie ohne Widerwillen küssen. Die Heldin tut dies, und augenblicks verwandelt sich die Schlange in eine Fee, die ihrem Schützling beibringt, wie man die Krüge bemalt: »Sie nahm weißen Lehm und bedeckte damit die Krüge mit einer gleichmäßigen Schicht. Dann malte sie mit gelber, brauner und roucou [*urucu: Bixa orellana*] Erde schöne Zeichnungen darauf und sagte der jungen Frau: ›Es gibt zweierlei Arten von Malerei: die indianische und die Blumenmalerei. Indianische Malerei nennen wir diejenige, die den Kopf der Eidechse, den Weg der Großen Schlange, den Zweig des Pfefferstrauchs, die Brust von Boyusu, der Regenbogen-Schlange usw. zeichnet, und die andere ist diejenige, die im Blumenmalen besteht.«

Daraufhin nahm die Fee schwarzen Lack und verzierte damit viele Kürbisflaschen und brachte sie zum Glänzen; innen hinein malte sie die ver-

schiedensten Zeichnungen: den Panzer der Erdschildkröte, die Strahlen des Regens, die Kurven der Flüsse, die Fischangel und viele andere hübsche Figuren . . .« (Tastevin 3, S. 192–198)

In einer Kultur, die polychrome Töpferei herstellt, erhält folglich der Regenbogen einen Doppelsinn. Seine furchtbare Kraft kann beschützend und wohlwollend werden. Andererseits regrediert das Gift (das er unter dem anderen Aspekt ausschied), wenn man so sagen darf, zu einem Exkrement, vor dem man sich nicht ekeln darf: die Umbraerde, die eine braune Farbe ergibt, heißt »Exkrement der Großen Schlange« (l.c., S. 198). Wenn die Töpferinnen für ihre Inspiration den Regenbogen in Form einer alten Fee beschwören, so tun die Männer ein gleiches in erotischer Absicht: ihnen erscheint der Regenbogen als eine sinnverwirrende Geliebte (ibid., S. 197).³ Es läßt sich also eine Bewegung beobachten, die umgekehrt zu derjenigen verläuft, die uns vom Liebestrank zum Todestrank und von dem verführenden Tier zum Gift geführt hatte. Diese rückläufige Bewegung ist das Eigentümliche an einer Ästhetik, die anders als die der Bororo sich mit dem Chromatismus⁴ abfindet.

Jedenfalls gibt es im tropischen Amerika einen Bereich, wo die Polychromie allgemein und ohne Vorbehalt akzeptiert wird. Wir denken dabei an den Federschmuck, für den die Bororo prunkvolle

3 Es ist zumindest seltsam, daß eine Maya-Erzählung, zweifellos ein Überrest eines alten Mythos, eine verlassene Braut, deren Name die Bedeutung von »Tante Regenbogen« haben könnte, nach ihrem Tod in eine betrügerische Gottheit verwandelt wird, die die Reisenden verführt, sich dann in eine Schlange mit gespaltenem Schwanz verwandelt, dessen Spitzen sie in die Nasenlöcher ihres Opfers steckt, und dieses mit ihrem Gewicht erdrückt (Cornyn). Diese umgekehrte Kopulation ist in der Tat jener symmetrisch, die in M 95 anlässlich eines Opossum-Gottes evoziert wird. Auf diese Weise würden wir in Mexiko die Wiedervereinigung der Schlange, des Regenbogens und des Opossums als Verführer wiederfinden (hier verwandelt in eine anti-verführte Jungfrau, dann in eine weibliche Schlange, welche die Männer auf dieselbe Weise verführt, wie es ein männliches Opossum gegenüber dem Weibchen tut). Im übrigen weiß man, daß das Stinktierre seinen Platz in den religiösen Vorstellungen der alten Mexikaner hatte (vgl. Seler, Bd. IV, S. 506), als eine der Formen – zusammen mit dem Wiesel und dem Mistkäfer –, in denen sich die gewöhnlichen Sterblichen wiederverkörperten.

4 Hier ist der Ort, an das hübsche brasilianische Liebeslied zu erinnern, das Montaigne zitiert (Essais I, Kap. XXX): *Couleuvre, arreste toy; arreste toy couleuvre, à fin que ma soeur tire, sur le patron de ta peinture, la façon et l'ouvrage d'un riche cordon que je puisse donner à ma mye: ainsi soit en tout temps ta beauté et ta disposition préférée à tous les aultres serpents.*«

Vgl. auch de Goeje (S. 28, Fn. 24) anlässlich der Jurimagua, deren Frauen ehemals die Schlangen evozierten, um die Muster ihrer Haut auf die Tonkrüge zu übertragen.

Beispiele liefern.⁵ Und nicht umsonst stellen die Mythen dieses Teils der Welt das Problem der Vielfalt der Arten, wenn sie sich zunächst (M 145) oder ausschließlich (M 171, 172, 173 etc.) auf die Vögel beziehen. Der praktische Gebrauch der Federn brachte wahrscheinlich eine theoretische Schwierigkeit mit sich, die die Mythen überwinden helfen.

Man könnte nun einwenden, daß einige Guayana-Mythen aus dem zerstückelten und verbrannten Körper einer Schlange nicht die Vögel mit ihrem typischen Federkleid entstehen lassen, sondern die pflanzlichen Talismane (Roth 1, S. 283–286; Gillin, S. 192 ff.; Orico 2, S. 227–232). Diese Talismane sind aber in erster Linie *Caladium*-Varietäten, von denen jede eine bestimmte magische Verwendung erhält. Es handelt sich also auch hier um eine spezifische Vielfalt, die dazu dient, signifikante Gegensätze auszudrücken. Die Nomenklatur der wissenschaftlichen Botanik, die unter der gemeinsamen Bezeichnung *Caladium bicolor* zahlreiche Varietäten der Aronstabgewächse mit glänzenden und vielfältig gemusterten Blättern zusammenfaßt, unterstreicht auf ihre Weise das bemerkenswerteste Zeichen dieser Blätter, aufgrund dessen man in ihnen bereitwillig pflanzliche Äquivalente der Federn sieht. Trotz dieser Ausnahme muß man demnach doch immer die Federn im Auge behalten.

Die Wahl der Federn, die zur Herstellung des Schmucks dienen, scheint von einem wahren chromatischen Delirium beseelt zu sein. Das Grün geht ins Gelb über, dann ins Orange und Rot, das über eine plötzliche Rückkehr zum Grün oder mittels Purpur in Blau ausläuft; oder das Blau verschmilzt zu einem Gelb, das an anderer Stelle hinter einer Aschenfarbe zurücktritt. Die am wenigsten einleuchtenden Übergänge vollziehen sich: von Blau zu Orange, von Rot zu Grün, von Gelb zu Violett... Wenn die Federn einfarbig sind, so hilft man dem mit einer raffinierten Kunst trickreicher Collagen ab oder setzt verschiedenfarbige Federn nebeneinander (D. u. B. Ribeiro). Dennoch gibt es Mythen, welche die Priorität der allgemeinen Diskontinuität der Arten über die innere Kontinuität des besonderen Chromatismus jeder einzelnen Art bestätigen. Im Unterschied zum Kunstliebhaber betrachtet der Indianer eine Feder

5 Die im übrigen den Männern vorbehalten sind, im Gegensatz zur polychromen Töpferei, die man immer als ein weibliches Werk betrachtet. Für diesen Gegensatz bei den Bororo vgl. oben, S. 70.

nicht als ein ästhetisches Objekt, bei dem es darauf ankommt, seine Farben zu beschreiben und zu analysieren. Jeder Federtypus wird im Gegenteil in seiner Totalität verstanden, in der sich in sinnlichen Termini die spezifische Formel einer Art ausdrückt, die eben dadurch unmöglich mit einer anderen Art zu verwechseln ist, da sich seit der Zerstückelung des Körpers des Regenbogens jede Art unwiderruflich gemäß der Zerlegung definiert, an der sie teilgenommen hat.

Folglich muß man jedesmal, wenn in den Mythen von Farben die Rede ist, nach dem Typus der betreffenden Polychromie fragen: entweder gehen die Fragen ineinander über und die Übergänge werden ununterscheidbar; oder klare Farben, ja sogar Gruppen von ineinander verschmolzenen Farben bilden ebensoviele Kontrastgesamtheiten. Ein Amazonas-Mythos (M 184) liefert ein überraschendes Beispiel für den ersten Fall, mit der Beschreibung der Vorboten der Sintflut, welche die Menschheit vernichtete: »Die Sonne und der Mond wurden rot, blau und gelb; und das Wild mischte sich furchtlos unter die Menschen, sogar der Jaguar und die anderen wilden Tiere...« (Barbosa Rodrigues, S. 214). Die Mundurucu evozieren das Reich der kleinen Intervalle in graphischen und akustischen Termini, wenn sie erzählen, daß die Schlange Muyusu, d. h. der Regenbogen, die den Menschen die Schrift beibringen wollte, sie herbeilockte, indem sie die Stimme aller möglichen Tiere nachahmte (Kruse 2, S. 623). Es ist in der Tat frappierend, daß Eingeborene, die die Schrift zu imitieren versuchen, wellenförmige Linien zeichnen, so als bestünde sie nicht in Buchstaben, die sich der Form nach voneinander unterscheiden, sondern in einer Reihe von Strömungen (Abb. 19).

Ein Mundurucu-Mythos (M 185) hingegen verwendet offensichtlich einen visuellen Code, um den anderen Typ der Polychromie zu illustrieren, der sich mittels großer Intervalle ausdrückt; indem der Demiurg die Menschen mit verschiedenen Farben bemalt: grün, rot, schwarz, gelb, verteilt er sie auf die Stämme und verwandelt einige von ihnen in Tiere (Barbosa Rodrigues, S. 245–251). Einer ihrer Traditionen zufolge stammen die Bororo von einer Schmetterlingslarve ab, die sie *aoróro* oder *aróro* nennen. Und da diese Larve lebhaft und klare Farben trägt – rot, gelb und schwarz –, wählten sie diese als unterscheidendes Emblem (Colb. 1, S. 51; E.B., Bd. I, S. 175). Jedem Typus von Polychromie entspricht seits die Verschmelzung, seits die Unterscheidung.

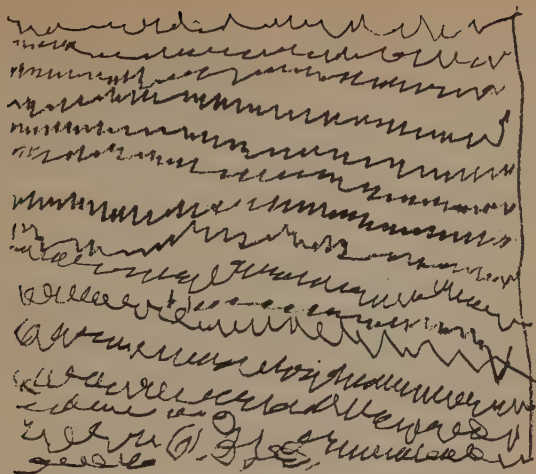


Abb. 19 – Eine »Seite Schrift« eines Nambikwara-Indianers (vgl. L.-S. 3, S. 314 f.)

Als zusätzlichen Beweis für die Realität dieser Dialektik der großen und kleinen Intervalle könnte man einen Guayana-Mythos vom Ursprung der Farbe der Vögel zitieren (M 186: Brett, S. 29 f.; Roth 1, S. 212). Leider ist es ausgeschlossen, wie es Koch-Grünberg schon erkannt hat (1, S. 278 ff.), diesen Mythos zu analysieren, ohne ihn in die große panamerikanische Gruppe, die vom »Besuch im Himmel«, zu stellen. Dieses Unterfangen aber würde einen eigenen Band erfordern. Zweifellos würde es zu der Schlußfolgerung führen, daß die Heirat eines Sterblichen mit einer Geierfrau, die »von Flöhen bedeckt« ist (Wirth, in: Baldus 2, S. 23), als eine Transformation der Heirat eines Sterblichen mit einem Opossum-Stern interpretierbar ist, da die beiden Ehegattinnen den gleichen himmlischen Charakter und die gleiche Ambiguität aufweisen. Die Annäherung scheint im übrigen spontan von einem Amazonas-Mythos unbestimmter Herkunft (M 187) vorgenommen worden zu sein. Hier ist die Rede von einer Frau, die einen widerwärtigen Freier zurückstößt, indem sie ihn »Opossum« nennt. Doch als es ihm durch Beharrlichkeit gelingt, sie zu verführen, stellt es sich heraus, daß er ein Urubu ist, dessen Gestank seine Geliebte durchtränkt. Dem-

selben Mythos zufolge fangen die Urubus die Fische mit Gift und nähren sich von Aas voller Würmer (Amorim, S. 435–440).

Wir wollen uns aber auf die Mythen vom Besuch im Himmel nicht näher einlassen, sondern uns darauf beschränken, M 186 und M 161 einander gegenüberzustellen, um zu zeigen, daß der erste, der die Farbe der Vögel betrifft, dem zweiten, einem Mythos vom Ursprung des Jagdgiftes (und zweifellos auch des Kriegsgiftes; vgl. oben, S. 353 f.), in allen Punkten symmetrisch ist. Der Vergleich bestätigt also, daß gemäß dem, was die »Dialektik der Intervalle« *a priori* zu deduzieren erlaubt hätte, ein Mythos vom Ursprung der Farbe der Vögel dann, wenn er sich umkehrt, einen Mythos vom Ursprung des Gifts restituiert; und daß folglich in dialektischer Hinsicht die Reiche der kleinen und der großen Intervalle wechselseitig umkehrbar sind:

M 161	Der Held heiratet ein Affen-Weibchen;	er besucht seine (menschlichen) Eltern;	er wird auf einem Baum zurückgelassen, als er seine (tierischen) Schwiegereltern besucht.
M 186	Der Held heiratet eine Geier-Frau;	er besucht seine (tierischen) Schwiegereltern;	er wird auf einem Baum zurückgelassen, als er seine (menschlichen) Eltern besuchen will.

M 161	Er steigt mit Hilfe von glitschigen Schlingpflanzen herunter;	unterstützt von Raubvögeln (= Geiern);	er wird der Schützling der Vögel.
M 186	Er steigt trotz einem dornigen Stamm herab;	unterstützt von Spinnen und Vögeln (≠ Geiern);	er wird der Häuptling der Vögel.

M 161	Seine Frau hat ihn endgültig verlassen;		er vernichtet die Affen durch das Gift;	er verschont einen Sohn der Affen.
M 186	Er versucht verbissen, seine Frau einzuholen;	er wird von seinem Geier-Sohn getötet;	er vernichtet die Geier durch das Feuer;	↑

M161	{ Indem der Mann einwilligt, zusammen mit dem Adler zu jagen, erhält er das Curare:	↗ Ursprung des Jagdgifts.
M186	{ Indem sich die Vögel um ihren Anteil an der Beute streiten, erhalten sie ihre Federn:	↘ Ursprung der Farbe der Vögel.

Zu Anfang dieses fünften Teils fragten wir nach dem Sinn des Gegensatzes zwischen Stille und Geräusch. Das so gestellte Problem führte uns dazu, über die Umstände nachzudenken, in denen der Lärm von der Sitte geboten ist. Wir stellten fest, daß diese Umstände entweder die gesellschaftliche oder die kosmische Ordnung betrafen. Zwischen diesen beiden Typen von Ordnungen tauchte bald in der Art eines Vermittlers eine dritte Ordnung auf: die zoologische Ordnung, von der wir gezeigt haben, daß sie, ein Vermittler auch auf einer anderen Ebene, sich nicht von den Geschöpfen der Unordnung unterschied, nämlich dem Regenbogen, den Epidemien und den Fisch- oder Jagdgiften, es sei denn durch Verbreiterung der Abstände zwischen ihren konstituierenden Termini. Die biologische Diskontinuität manifestiert sich also in den Mythen in zwei Aspekten, einem positiven und einem negativen: als zoologische Diskontinuität bildet sie einen Übergang zwischen der kosmischen und der gesellschaftlichen Ordnung, und als demographische Diskontinuität spielt sie diese Rolle zwischen Ordnung und Unordnung. Gleichzeitig, wie wir auf diesen beiden Achsen neue Verbindungen zwischen Mythen bemerkten, die wir aus ganz anderen Überlegungen heraus bereits miteinander verglichen hatten, entdeckten wir unvorhergesehene Abkürzungen, die uns zu unserem Ausgangspunkt zurückführten, d. h. zu den Mythen, deren Held ein Vogelnestausheber ist. Damit erwies sich die objektive Existenz von Schemata im mythischen Denken, die wir, als wir sie von außen betrachteten, mühsam rekonstruieren mußten.

Bei der Frage der Stille und des Geräuschs waren wir jedoch auf eine Schwierigkeit gestoßen, die mit der sehr unterschiedlichen Verbreitung des Lärmverhaltens in den schriftlosen Gesellschaften und der abendländischen Volkstradition zusammenhing: diese wendet es

unterschiedslos sowohl auf kosmologische wie soziologische Konstellationen an; jene scheinen es nur den kosmologischen vorzubehalten. Wir meinten nun, daß das Fehlen des Charivari als Strafe für verwerfliche Verbindungen in den schriftlosen Gesellschaften sich daraus erklären lasse, daß die Kategorie des Lärms für so bescheidene Zwecke nicht verfügbar ist. Alles sieht so aus, als fürchte man, ein solch moralisierender Gebrauch seitens der Menschen könne einen Mißbrauch des Geräuschs darstellen.

Es gibt jedoch Fälle, wo der Gegensatz zwischen Stille und Lärm deutlich ausgeprägt ist. Bei den australischen Warramunga war, wenn ein Kranker im Sterben lag, vor dem Tod der Lärm, danach die Stille verboten (Spencer u. Gillen, S. 516 f. und 525 f.). Symmetrisch dazu beginnt der große Bororo-Ritus des Besuchs der Seelen (eine Art symbolische und temporäre Auferstehung der Ahnen) in der Nacht, bei Dunkelheit und in völliger Stille und nachdem alle Herdstellen gelöscht worden sind. Die Seelen haben Angst vor dem Geräusch: doch sobald sie angekommen sind, bricht der Lärm los. Das gleiche geschieht, wenn ein auf der Jagd erlegtes Wild ins Dorf gebracht wird und der Zauberer die Geister beschwört, damit sie es in Besitz nehmen (Colb. 3, S. 93, 100 ff.).

Andererseits hat der Lärm ein Gegenstück: die Stille, auf die sich nicht nur die abendländische Volkstradition, sondern auch eine stattliche Anzahl schriftloser Gesellschaften berufen hat, um bestimmte Arten von sozialen Beziehungen unter Strafe zu stellen. Wir denken dabei an eine Gesamtheit von Bräuchen, für die sich Frazer (1, *passim*; 2, Bd. IV, S. 233–237) zu zwei Malen interessiert hat und die darin bestehen, daß der Frau (zuweilen auch dem Mann) bei der Witwenschaft, häufiger noch zu Beginn der Ehe, eine Zeit des Schweigens auferlegt wird.

In verschiedenen Regionen von Australien, Ozeanien und Afrika waren die Jungvermählten während eines bestimmten Zeitraums zum Schweigen verurteilt: zwei Monate bis ein Jahr lang, je nach der Gegend. Ein analoger Brauch wird in Armenien, im Kaukasus und in Sardinien beobachtet. Am häufigsten wurde das Schweigen vor der Geburt des ersten Kindes auferlegt: »Es ist möglich, daß das Schweigen der Frau bis zur Geburt ihres ersten Kindes sich durch irgendeinen Aberglauben bezüglich der ersten Schwangerschaft erklärt, den wir noch nicht erhellen konnten« (2, Bd. IV, S. 236 f.).

Nicht um die Schwangerschaft, sondern um die Geburt geht es.

Wenn jede Heirat, wie wir es andernorts zu zeigen versuchten (L.-S. 2, 4; *passim*), das Gleichgewicht der gesellschaftlichen Gruppe gefährdet, solange die eheliche Familie sich nicht in eine häusliche Familie transformiert hat (denn die Heirat, wenn sie auch zum großen Spiel der Verschwägerung gehört, entzieht diesem doch vorläufig einige Spielmarken, bevor sie sie in Form von Nachkommen zurückerstattet), so folgt daraus, daß die Verbindung eines Mannes und einer Frau (im Kleinen und auf einer anderen Ebene) ein Ereignis darstellt, das symbolisch gesprochen durchaus an die so gefürchtete Vereinigung von Himmel und Erde erinnert. Die Geburt eines Kindes, eines potentiell verfügbaren Gatten für einen künftigen Gatten aus einer anderen Familie, bezeugt nicht nur die Wiedereingliederung in den Zyklus des matrimonialen Austauschs einer Familie, die sich, für die Dauer ihrer Unfruchtbarkeit, aus ihm ausgeschlossen hatte: die Geburt bildet auch die Heraufkunft eines dritten Terminus, der als Mittler zwischen den beiden Polen dient, aber auch eine *Distanz* zwischen sie legt, aus der für die Gruppe eine doppelte, zugleich soziale und psychologische, Sicherheit folgt. Zwischen dem Gatten und der Frau spielt das Kind (und vor allem das erstgeborene) eine ähnliche Rolle wie das Küchenfeuer zwischen Himmel und Erde. Das nicht vermittelte Paar ist Lärm, und es ruft den Lärm herbei; die Krawalle bei Hochzeitsnächten bezeugen dies. Es ist also geboten, daß das Paar selbst schweigt, bevor der Gegensatz von Schweigen und Geräusch durch die Geburt des ersten Kindes in dem wiedergefundenen Dialog transzendiert werden kann. So erklärt sich zumindest teilweise, daß die Durchführung des Charivari der Jugend zufiel und der Priester der Jugend damit beauftragt war, das Bußgeld einzunehmen, das davon befreite.

Mehrere Tatsachen bestätigen die Isomorphie der noch unfruchtbaren Ehe und auch der ersten (oder kürzlichen) Geburt mit astronomischen Verhältnissen. Dem Schweigen, das der ersten Geburt vorausgeht, könnte der Glaube der alten Lappen entsprechen, daß der Neumond sowie der nördliche Sonnenaufgang durch keinerlei Geräusch gestört werden dürfe (Hastings, Bd. VII, S. 799 a). Umgekehrt betraf in verschiedenen amerikanischen Populationen die Finsternis, welche den Lärm hervorruft, speziell die schwangeren Frauen und jungen Mütter. Die Micmac aus Ostkanada geboten dann den Frauen, ihre Hütten zu verlassen und sich um ihre Kinder zu kümmern (W. D. und R. S. Wallis, S. 98). In Jemez, einem

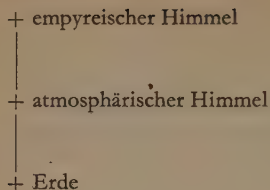
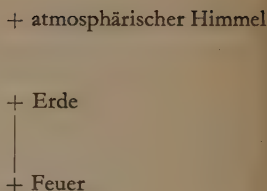
Pueblo Neumexikos, glaubte man, daß Finsternisse Fehlgeburten verursachten. So sollten sich schwangere Frauen im Haus einschließen oder, wenn sie es unbedingt verlassen mußten, einen Schlüssel oder eine Pfeilspitze an ihren Gürtel heften, um zu verhindern, daß der Mond den Fötus oder das Kind verschlingt oder dieses eine Hasenscharte bekommt, – ein Glaube spanischen Ursprungs, wie Parsons meint, obwohl man zur präkolumbianischen Zeit auch fürchtete, daß die schwangere Frau, die unvorsichtig genug war, sich während einer Finsternis nach draußen zu wagen, ein Ungeheuer gebären könnte (Parsons 2, Bd. I, S. 181, Fn. 1). Noch heute haben die Pocomchi der Maya-Sprache im Fall einer Finsternis folgende Regel: »Zuerst bedeckt man dir den Kopf . . . Und wenn man eine schwangere Frau ist oder auch ein jungverheirateter Mann, muß man im Hause bleiben . . . Es ist nicht gut, den Mond anzuschauen, während er kämpft.« Als Kommentar fügt der Informant hinzu, daß »der neue Mond ungünstig ist, um irgend etwas anzupflanzen . . . Die Zeit des Vollmonds ist besser. Wenn der Mond abzunehmen beginnt, werden die Umstände wieder ungünstig, weil der Mond dann wurmig (>wormy<) ist« (Mayers, S. 38 f.).

Es sind also Fälle bekannt, in denen die schriftlosen Gesellschaften bestimmte soziologische Situationen durch Stille unter Strafe stellen oder umgekehrt bestimmte soziologische Situationen in Beziehung zu kosmologischen Verhältnissen setzen, welche das Geräusch erheischen. Auch die traditionellen Gesellschaften Europas stehen der metaphysischen und kosmologischen Projektion ihrer gesellschaftlichen Bräuche nicht gleichgültig gegenüber. Es ist überraschend, daß die Charivari-Sänger zuweilen Metaphern verwenden, die denen der angeblich Primitiven zur Erklärung der Finsternisse nicht unähnlich sind. In der Bretagne rief man einst: »Charivari, ein alter Kater und eine junge Maus!« (V. G., l.c., S. 626) Aus einer ganz anderen Gedankenwelt ist bekannt, daß das Klingen der Glocken atmosphärisches Unheil abwenden sollte.

Ohne ein Charivari zur Folge zu haben, wurde die Heirat eines jüngeren Bruders oder einer jüngeren Schwester vor der der älteren Geschwister mit Mißbilligung betrachtet. Dagegen wurde die Heirat des Letztgeborenen besonders feierlich begangen. Eine dieser Feierlichkeiten könnte im Licht der vorstehenden Überlegungen interpretiert werden, wenngleich wir uns nicht verhehlen, daß die dokumentierte Grundlage recht brüchig ist: »In den kleinen Wäldern der

Vendée und den nördlicheren Regionen pflanzen die Freunde und Eltern bei der Heirat des letzten Kindes eine Erle an eine Stelle, an welcher der Hochzeitszug vorbeiziehen muß, um zur Kirche zu gelangen. Man umgibt den Baum mit Reisig, nachdem er mit einer Krone aus Blattwerk und Blumen geschmückt worden ist. Eine große Blase voller Wasser wird auf die Spitze gehängt. Bei der Rückkehr des Zuges wird die junge Braut aufgefordert, den Holzstoß anzuzünden, und der Bräutigam muß mit dem Gewehr die Blase durchschießen. Gelingt ihm dies beim ersten oder zweiten Mal, so eröffnet er den Ball mit seiner jungen Frau; wenn nicht, fällt die Ehre des ersten Tanzes dem Ehrenknaben zu« (V. G., l.c., S. 639 f., der diesen Brauch auch in Anjou, in der Vendée und in Poitou erwähnt; vielleicht ist er aber bei allen Heiraten zu beobachten, vgl. S. 484 f.).

Anders als die vom Charivari sanktionierten verwerflichen Verbindungen ist die Heirat des Letztgeborenen im höchsten Maße erwünscht, da sich durch sie der Zyklus schließt. Sie ist das Gegenteil der Neuheirat, die einen Partner dem normalen Zyklus des Austauschs entzieht, statt ihn zu vollenden. Die letzte Heirat verbindet denjenigen, der verbunden werden soll, um so mehr, als er nach seinen Geschwistern als einziger noch getrennt geblieben war. Der von Van Gennep beschriebene Ritus aber vergleicht diese wünschenswerte gesellschaftliche Verbindung mit einer Verbindung von Elementen: Wasser und Feuer, denen einen kosmologischen Wert beizumessen verlockend ist. Zweifellos befindet sich in dem Brauch der Vendée das Wasser oben und das Feuer unten. Aber die französische Gesellschaft ist deutlich patrilinear, was für die Gé nicht zutrifft, mit Ausnahme der Sherenté, deren patrilineare Ordnung jedoch nicht so ausgeprägt ist wie die unsere. Damit würde sich erklären, warum in dem Brauch, der uns hier beschäftigt, der Mann die Blase voll Wasser übernimmt, die sich auf der Spitze des Baumes in einer himmlischen Stellung befindet, wo sie den atmosphärischen Himmel darstellt, und die Frau das Feuer –, das auch bei den Gé irdisch ist, nun aber eine Stufe tiefer steht und chthonisch geworden ist, da der Holzstoß unter einer Krone aus Blattwerk und Blumen liegt, welche an die Erde und ihren Pflanzenschmuck erinnert:

Brasilien*Frankreich*

Berechtigerweise wird man einwenden, daß dies eine zu simplizistische Art sei, Beziehungen zu formulieren, die weit komplexer sind. Man braucht sich nur den Mythos von Stern, der Gattin eines Sterblichen (M 87 bis M 93), zu vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß bei allen (matrilinearen oder patrilinearen) Gé die Frau sich in der Stellung des Himmels befindet, der Mann in der Stellung der Erde. Die durch die Infrastruktur erzwungene Umkehrung vollzieht sich anderswo: aus einer Wohltäterin der Menschheit, die die Kulturpflanzen einführt, verwandelt sich die Sherenté-Heldin in eine kannibalische Prinzessin. Während sie in den anderen Versionen Ekel vor der verfaulten Nahrung einer vorlandwirtschaftlichen Menschheit empfand, ist nun der in den Himmel gelangte Mann an der Reihe, beim Anblick der geschmorten und geräucherten Menschen Abscheu zu empfinden. Auch haben wir aufzeigen können, daß die Sherenté dem Ursprung der Kulturpflanzen einen anderen Mythos widmen (M 108), in dem die mütterliche Milch als korrelativer Terminus innerhalb eines impliziten Gegensatzpaares vorkommt, von dem bei den Kraho (M 89) das Deflorationsblut den zweiten Terminus bildet (siehe oben, S. 238 f.).

Wenn man nun umgekehrt zwei matrilineare Stämme wie die Irokesen und die Mandan aus Nordamerika miteinander vergleicht, deren Lebensweise sowohl von der Landwirtschaft wie der Jagd bestimmt wird, stellt man zuerst mit Überraschung fest, daß trotz dieser gemeinsamen Merkmale ihre jeweiligen mythischen Systeme das Oben und das Unten mit entgegengesetzten sexuellen Polen verknüpfen:

	Himmel	Erde
Irokesen	○	△
Mandan	△	○

Doch der Sinn der ursprünglichen Bewegung, die die Menschheit erzeugt hat, ist in jedem System ebenfalls umgekehrt: bei den Irokesen ein Abstieg oder ein Fall; bei den Mandan ein Aufstieg oder ein Emportauschen. Wenn wir die beiden Schemata ineinander integrieren, läßt sich also feststellen, daß der offenbare Widerspruch sich in der Identität einer einzigen Formel auflöst: $\bigcirc > \triangle$.

Es wäre also naiv, wollte man sich vorstellen, daß es immer und überall eine einfache Korrelation zwischen mythischen Vorstellungen und gesellschaftlichen Strukturen gebe, die sich mittels der gleichen Gegensätze ausdrücken; z. B. daß dioskurische Mythen die normale Begleiterscheinung dualistischer Organisationen seien; oder daß in patrilinearen Gesellschaften der Himmel männlich, die Erde weiblich sein, in matrilinearen Gesellschaften dagegen automatisch das umgekehrte Verhältnis vorherrschen müsse.

Mit einer solchen Argumentation würde man zunächst eine Tatsache außer acht lassen: je nach den Gruppen ist die Zahl der vom mythischen Denken ins Werk gesetzten Gegensätze nicht konstant. Einige Gruppen begnügen sich damit, Himmel und Erde, Oben und Unten einander gegenüberzustellen. Andere unterteilen diese einheitlichen Kategorien in Unterkategorien, deren sie sich bedienen, um nicht weniger grundlegende Gegensätze auszudrücken. So kann der Gegensatz männlich/weiblich gänzlich von der Kategorie des Oben abhängen, wo die beiden Prinzipien in der Gestalt des Mondes und der Sonne koexistieren, wenn diese Himmelskörper verschiedenen Geschlechts sind, oder in der Gestalt des Abend- und des Morgensterns, des atmosphärischen und des empyreischen Himmels etc. Oder der Gegensatz der Geschlechter verschiebt sich in Richtung auf die Kategorie des Unten: Erde und Wasser, Pflanzenkleid und chthonische Welt etc. In solchen Systemen kann der Gegensatz von oben und unten, der anderswo wesentlich ist, aufhören, relevant zu sein, oder nur als eine Transformation unter anderen funktionieren, wobei die Relevanz dann mehr auf der Ebene der Gegensatzgruppen liegt als auf der jedes einzelnen Gegensatzes für sich betrachtet. Oftmals wird auch nicht genügend berücksichtigt, daß das mythologische System in bezug auf die anderen Ausdrucksformen des

Lebens und Denkens der Gruppe eine relative Autonomie besitzt. Alle sind bis zu einem bestimmten Punkt solidarisch, doch diese Solidarität resultiert nicht aus rigiden Beziehungen, die zwischen den Ebenen automatische Anpassungen gebieten würden. Es geht vielmehr um langfristige Zwänge, innerhalb deren Grenzen das mythologische System gewissermaßen mit sich selbst sprechen und sich dialektisch vertiefen kann: d. h. immer noch, doch manchmal in Form eines Plädoyers oder einer Verneinung, seine unmittelbaren Modalitäten der Einfügung in das Reale kommentieren kann. So wird es sehr selten vorkommen, daß es einem mythologischen System, sofern es über einige Hilfsquellen verfügt, nicht gelingt, alle möglichen Kodierungen einer einzigen Botschaft auszuschöpfen, sei es auch zum Preis der offensichtlichen Umkehrung bestimmter Zeichen.

Ein und dieselbe oder in bezug auf Territorium, Sprache und Kultur benachbarte Populationen bilden zuweilen Mythen, die systematisch an dieses oder jenes Problem herangehen, indem sie Variante für Variante mehrere denkbare Lösungsweisen ins Auge fassen. Zum Beispiel das Problem der Vermittlung: vom Messias bis zu dem manichäischen Paar über den Zwitter, den Betrüger und die Dioskuren; oder das Problem des Dioskurismus, bei dem man nacheinander alle Formeln ausprobiert: teilbarer Held, identische Zwillinge, feindliche Brüder, Großmutter und Enkel, alte Hexe und junger Held; oder auch das Problem der Dualität der Geschlechter, bei dem man das männliche und das weibliche Prinzip unter mehreren Beziehungen vertauscht: Himmel und Erde, Aufstieg und Abstieg, Passivität und Aktivität, Gutwilligkeit und Böswilligkeit, pflanzlich und tierisch etc.

Soll das heißen, daß unter diesen Umständen keine strukturelle Studie mehr möglich ist? Denn wenn die Mythen einer Gesellschaft alle Kombinationen zulassen, wird ihre Gesamtheit zu einer Sprache ohne Redundanz; da jede beliebige Kombination die gleiche bezeichnende Bedingung hat wie eine andere, kann man letztlich eine jede etwas x-beliebiges sagen lassen. Die Mythographie würde sich damit auf eine Glossenauslegung reduzieren.

Um sich davon zu überzeugen, daß dies eine wirkliche Schwierigkeit ist, braucht man nur einige Werke zu lesen, die angeblich dem Studium der Mythen gewidmet sind. Aber das heißt auch, daß die Mehrzahl der Autoren die drei methodischen Regeln verkannt hat,

mit deren Hilfe die unabdingbare Redundanz wiedergefunden werden kann, ohne die es weder Grammatik noch Syntax gäbe und die es dort zu entdecken gilt, wo sie ist.

Erstens liegen diese verschiedenen Versionen – so verschieden, daß sie manchmal sich zu widersprechen scheinen – nicht alle auf derselben Ebene des mythischen Denkens. Man muß sie klassifizieren, und zwar in einer Ordnung, die je nach dem besonderen Fall selbst veränderlich ist, aber eine »natürliche« Eigenschaft jeder Gesellschaft bildet. Bei den Pueblo unterscheiden wir mühelos drei Ebenen: die der Ursprungsmythen, die theoretisch einer ganzen Population gemeinsam sind, wenngleich jede religiöse Bruderschaft sie gemäß ihrer Befugnisse und Vorrechte nuanciert, und trotz des Vorhandenseins von esoterischen oder exoterischen Varianten; sodann die Migrationsmythen, die einen mehr legendären Charakter haben, und zwar identische Themen und Motive ins Werk setzen, die jedoch geschickt manipuliert werden, um den Rechten und Pflichten eines jeden Clans Rechnung zu tragen; schließlich die dörflichen Erzählungen, die ein gemeinsames Erbteil sind wie die Mythen der ersten Gruppe, in denen aber die großen logischen und kosmologischen Gegensätze abgeschwächt sind, auf den Maßstab sozialer Beziehungen reduziert. Nun kann man häufig feststellen, daß, wenn man von der ersten Gruppe zur zweiten und von dieser zur dritten übergeht, die Achse des Oben und Unten mit anderen Achsen permutierbar wird: zuerst einer Nord-Süd-, dann einer Ost-West-Achse. Desgleichen bleibt bei den Bororo und bei den Gé der Zyklus des Mondes und der Sonne von dem der anderen großen Kultur-Heroen unterschieden, und das System der Permutationen ist nicht für jeden genau dasselbe.

In zweiter Linie erlaubt die formale Analyse einer jeden Version, die Anzahl der Variablen, die sie ins Werk setzt, sowie den Grad ihrer relativen Komplexität zu bestimmen. Logisch gesehen können also alle Versionen geordnet werden.

Schließlich liefert jede Version ein besonderes Bild der Realität: soziale und ökonomische Beziehungen, technische Fertigkeit, Beziehung zur Welt etc., und die ethnographische Beobachtung muß sagen, ob dieses Bild mit den Tatsachen übereinstimmt oder nicht. Die äußere Kritik kann, zumindest als Arbeitshypothese, die schon erreichten relativistischen Ordnungen durch eine absolute Ordnung ersetzen, die nach der Regel konstruiert ist, daß die Mythen, deren

Inhalt die beobachtete Realität unmittelbar ausdrückt, Mythen ersten Ranges sind, die anderen Mythen zweiten, dritten oder vierten Ranges etc.: um so entfernter vom logisch einfachsten Typus (denn es geht hier nicht um historische Priorität), als man sie einer größeren Anzahl von Transformationen unterziehen muß – sie sozusagen entzerren muß –, um ihn wiederzufinden. Auf diese Weise wird die Redundanz, weit entfernt, im Inhalt des Mythos gegeben zu sein, wie man allzu oft meint, am Ende einer Reduktion oder einer Kritik sichtbar, der die formale Struktur jeder Version als lediglich durch die methodische Konfrontation von Inhalt und Kontext bearbeitetes Rohmaterial dient.

Nach diesen methodischen Anmerkungen können wir mit größerer Sicherheit den Vergleich von Bräuchen wiederaufnehmen, die man je nachdem primitiv oder traditionell nennt. Für verschiedene Punkte Frankreichs sind ähnliche Praktiken nachgewiesen, die dazu dienen, die Heirat von Knaben oder Mädchen zu beschleunigen, die im Junggesellenstand verharren – »Baitogogos«, nach der Bedeutung, die wir diesem Beinamen gegeben haben, S. 80 f. –, Praktiken, deren Interpretation Van Gennep einigermaßen verwirrt hat. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der Gegend von Saint-Omer: »Wenn ein letztgeborenes Mädchen sich als erste verheiratete, dann Gnade der armen ältesten Schwester, denn zu einem bestimmten Zeitpunkt des Festes mußte sie gepackt, entführt und auf die Wölbung des Ofens gesetzt werden, damit sie, wie man sagte, sich erhitze, denn die Tatsache, daß sie für die Liebe unempfänglich geblieben war, schien sie ihrer Kälte verdankt zu haben. Einen ähnlichen Brauch gab es unter Napoleon III. in Wavrin, in der Gegend von Lille . . . « »In den Departements Somme, Pas-de-Calais und Nord, im Hainaut, im wallonischen Brabant, in den Ardennen und in Belgisch-Luxemburg »gibt es nurmehr einen Ausdruck, der je nach der Örtlichkeit leicht variiert: man sagt, daß die Älteste auf »dem Hintern des Ofens tanzen« oder »auf die Wölbung« oder die »Hose des Ofens gehoben« werden muß. Dieser Ausdruck ist fast im ganzen Pas-de-Calais und Nord bekannt, ohne daß bisher eine Erklärung hat gefunden werden können.« Nicht ohne Grund verwirft Van Gennep die erotische Interpretation von Saintyves. Er neige mehr dazu, eine andere zu akzeptieren, die sich auf die Verwendung des

Ofendachs für Gegenstände, die beiseite geworfen werden, gründet (l.c., Bd. I, Teil II, S. 631 f.). In mehreren Gegenden Englands gab es eine andere Sanktion, die darin besteht, die unverheiratete älteste Tochter ohne Schuhe tanzen zu lassen (Frazer 3, Bd. II, S. 288; Westermarck, Bd. I, S. 373 f.), während in Frankreich im Haut-Foréz sowie in den Departements Isère, Ardèche und Gard dem unverheirateten Bruder oder der unverheirateten Schwester ein Salat aus Zwiebeln, Brennesseln, Wurzeln oder auch aus Kleeblättern und Hafer serviert wurde: dies nannte man »den Salat essen lassen« oder »die Rübe essen lassen« (V.G., l.c., S. 630 ff.; Fortier-Beaulieu 1, S. 296 f.).

Wenn wir diese Bräuche nicht getrennt interpretieren, sondern sie miteinander vergleichen und einander entgegensetzen, gelingt es uns, das herauszuarbeiten, was ihnen gemeinsam ist, und wir können hoffen, sie zu verstehen. Mehr oder weniger explizit scheinen sie alle auf dem Gegensatz von gekocht (dem Ofen) und roh (dem Salat) zu beruhen, oder auch auf dem der Natur und der Kultur, den die Sprache gerne mit dem anderen vergleicht: im 17. Jahrhundert hieß es für ohne Schuhe tanzen, »danser à cru«⁶, vgl. »chausser des bottes à cru«, »monter à cru«; so wie im Englischen ohne Hemd schlafen noch heute heißt: »to sleep raw«. Andererseits könnte es sein, daß das symbolische »Rösten« der unverheirateten Ältesten mit anderen Ansichten und Bräuchen verglichen werden muß, die in den exotischen Gesellschaften lange Zeit in Kraft waren. In Kambodscha (so wie übrigens auch in Malaysia, Siam und anderen Regionen Indonesiens) legte sich die Mutter nach der Geburt auf ein erhöhtes Bett oder Gitter, unter dem sanft ein Feuer brannte. Doch zum Zeitpunkt der ersten Regel trat das junge Mädchen »in den Schatten« und mußte sich vor der Sonne schützen (Porée-Maspero, S. 31, 90). In Amerika kamen die Pueblo-Frauen auf einem heißen Sandhaufen nieder, dessen Zweck vielleicht war, das Kind in eine »gekochte Person« zu verwandeln (im Gegensatz zu den natürlichen oder hergestellten Gegenständen, die »rohe Personen« sind, vgl. Bunzel, S. 483). In mehreren Bevölkerungen Kaliforniens setzte man die jungen Mütter und pubertierenden Mädchen in Öfen in der Erde. Nachdem man sie mit Matten und heißen Steinen zugedeckt hatte, ließ man sie ganz bewußt »kochen«; die Yurok bezeichneten

⁶ cru = »roh«.

im übrigen alle Heilriten durch ein und denselben Ausdruck: »das Übel kochen lassen« (Elmendorf, S. 154). Diese Praxis ging mit anderen einher, die noch weiter verbreitet sind: so der obligatorische Gebrauch – vor allem für pubertierende Mädchen – von Kämmen und Kopfkraatzern, damit sie nicht mit der Hand in ihre Haare oder in ihr Gesicht fassen mußten, sowie von Trinkhalmen und Zangen zum Fassen der Nahrung.

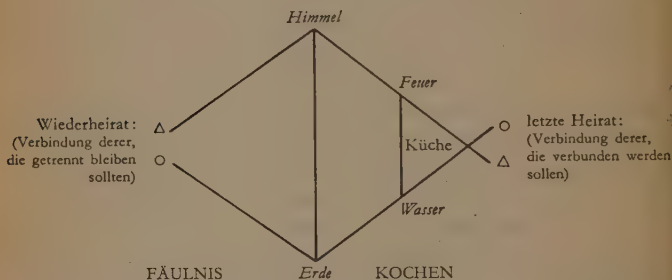


Abb. 20 – Kosmologische und soziologische Konnotation der Zustände der Fäulnis und des Kochens

Dieser kurze Blick auf Bräuche, die methodisch gezählt und klassifiziert werden müßten, gestattet es auch, eine vorläufige Definition für sie zu liefern: man läßt Individuen »kochen«, die intensiv in einem physiologischen Prozeß befangen sind: Neugeborenes, junge Mutter, pubertierendes Mädchen. Die Verbindung eines Gliedes der sozialen Gruppe mit der Natur muß vermittels des Küchenfeuers mediatisiert werden, dem gewöhnlich die Aufgabe zukommt, die Verbindung des rohen Produkts und des menschlichen Verbrauchers zu mediatisieren, und durch dessen Wirkung folglich ein natürliches Wesen zugleich *gekocht* und *sozialisiert* ist: »Im Unterschied zum Hirsch frißt der Tarahumara kein Gras, sondern er legt zwischen das Gras und seinen tierischen Hunger einen komplizierten kulturellen Zyklus, der den Gebrauch und die Aufzucht von Haustieren erfordert... Und der Tarahumara ist auch nicht wie der Coyote, der sich damit begnügt, ein Stück Fleisch aus einem noch zuckenden Tier zu reißen, und es roh frißt. Zwischen das Fleisch und seinen Hunger setzt der Tarahumara das ganze kulturelle

System der Küche (Zingg, S. 82). Diese scharfsinnige Analyse, inspiriert durch die Beobachtung eines mexikanischen Stammes, ließe sich auf viele andere Populationen anwenden, wie es die fast identischen Vorstellungen eines Philippinen-Stammes durchblicken lassen: »Der Hanunóo hält nur die Nahrung für eine ›wirkliche‹, welche das Kochen für den menschlichen Verzehr geeignet gemacht hat. So erachtet man auch reife Bananen, die roh gegessen werden müssen, gerade als gut genug dafür, daß man sie ›aus der Hand‹ frißt (›snackfood‹). Die wahren Nahrungsmittel wie grüne Bananen, Knollen, Getreide, Gurken, Tomaten und Zwiebeln werden niemals roh serviert. Die ›Mahlzeit‹ muß immer gekochte Nahrung enthalten. In der Tat bezeichnet man Mahlzeiten gewöhnlich mit dem Ausdruck *pagʔapuy*, ›das Feuer anzünden‹« (Conklin S. 185).

Zu der vermittelnden Funktion des symbolischen Kochens kommt noch die der Geräte hinzu: Kopfkratzer, Trinkrohr, Gabel sind Glieder zwischen dem Subjekt und seinem Körper oder zwischen dem Subjekt und der physischen Welt. Normalerweise überflüssig, wird ihr Gebrauch unabdingbar, wenn das Potential, das die Pole oder einen von beiden auflädt, so sehr zunimmt, daß man Dichtungen dazwischenlegen muß, damit kein Kurzschluß erfolgt. Eine Funktion, die die Küche ebenfalls auf ihre Weise erfüllt: durch das Kochen der Nahrung wird vermieden, daß das Fleisch unmittelbar der Sonne ausgesetzt werden muß. Allgemein meiden junge Mütter und pubertierende Mädchen die Sonne.

Bei den Pueblo-Indianern bestand die Behandlung, die einem vom Blitz getroffenen (= in Verbindung mit dem himmlischen Feuer getretenen) Individuum verabfolgt wurde, in roher Nahrung. Häufig auch manifestiert sich der Zustand der Verbindung in Form einer Sättigung des Individuums durch es selbst: es ist zu sehr voller Verdruß, der es zu verderben droht. Daher die Praktiken – wie Fasten, Opferungen und Einnehmen von Brechmitteln –, die während der Pubertät oder bei der Geburt des ersten Kindes auferlegt werden. In der Kariben-Sprache der Antillen bedeutete der Ausdruck, der den Erstgeborenen bezeichnete, wörtlich: »das, wofür man fastet«. Noch heute verbieten die »schwarzen« Carib aus Britisch-Honduras den schwangeren Frauen, sich im Meer zu baden, aus Furcht, sie könnten den Sturm heraufbeschwören. Die alten Carib der Antillen nannten die Zeiten des Fastens und der Isolierung (Vorschrift bei der Pubertät und der Geburt des ersten Kindes, ebenso beim Ver-

lust eines nahen Verwandten oder beim Mord an einem Feind): *iuenemali*, »Rückzug aus einer exponierten Stellung«, exponiert, weil das Übermaß an körperlicher »Hitze« das Subjekt zu direkt oder intensiv mit den anderen und der äußeren Welt in Beziehung bringt (Taylor, S. 343–349). In diesem Sinne gilt es, einem Mißbrauch an Kommunikation vorzubeugen.

Es scheint, als seien die traditionellen Bräuche weniger logisch als die primitiven. Diese gehen alle in dieselbe Richtung: das »Kochen« der Mütter und jungen Mädchen entspricht der Forderung einer Vermittlung ihrer Beziehungen zu sich selbst und zur Welt, durch den Gebrauch von »hyperkulturellen« Geräten. Während in Europa das Vorführen der unverheirateten ältesten Tochter auf dem Ofen einerseits, das Wegnehmen der Schuhe sowie das Anbieten von roher Nahrung andererseits unserer Interpretation zufolge entgegengesetzte Bedeutungen erhalten müßten.

Weisen wir zunächst darauf hin, daß sich die unverheiratete Älteste in einer umgekehrt symmetrischen Stellung zu der der jungen Mutter oder des pubertierenden Mädchens befindet. Die erste erheischt die Vermittlung aufgrund der sie berührenden Karez und nicht eines Überflusses, dessen momentane Quelle sie wäre. Um eine Formulierung wiederaufzugreifen, die wir schon bei der Lösung einer ähnlichen Schwierigkeit angewandt haben (siehe oben, S. 378): die unverheiratete Älteste gehört zur »verfaulten Welt«, während die junge Mutter und das pubertierende Mädchen zur »verbrannten Welt« gehören. Der einen fügen das Kochen und selbst die Roheit etwas Fehlendes hinzu: sie heben sie um ein bis zwei Stufen höher, wenn man so sagen darf. Auf die anderen haben das Kochen und die Roheit einen umgekehrten Einfluß: indem sie ihre Hitze regulieren oder auslöschen, korrigieren sie deren Exzeß.

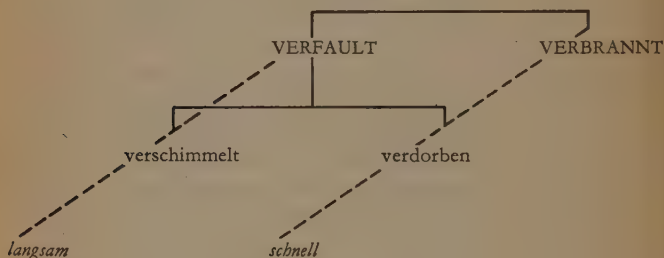
Diese Erklärung scheint uns annehmbar, doch unvollständig zu sein; sie betrifft zwar den Inhalt, vernachlässigt jedoch die Form. In dieser letzteren Beziehung aber erscheinen die Riten wie eine »Parasprache«, die man auf zweierlei Art verwenden kann. Gleichzeitig oder alternierend bieten die Riten dem Menschen das Mittel, entweder eine praktische Situation zu verändern oder sie zu bezeichnen und zu beschreiben. Meistenteils decken sich die beiden Funktionen oder bringen zwei komplementäre Aspekte ein und desselben Vorgangs zum Ausdruck. Doch dort, wo das Reich des magischen Denkens sich abzuschwächen tendiert, und wenn die Riten den

Charakter von Überresten bekommen, überlebt nur die zweite Funktion. Um zum Charivari zurückzukommen: es wäre gewagt zu glauben, daß der Lärm, wenn auch noch so tief im Unbewußten der Völker verborgen, eben die Funktion erfüllt, welche die Primitiven ihm bei Finsternissen zuschreiben, d. h. ein verschlingendes Ungeheuer zu erschrecken und zu verjagen, ob dieses sich nun auf gesellschaftlicher oder auf kosmischer Ebene manifestiert. In unseren Dörfern *diente* der Lärm des Charivari zu nichts mehr (es sei denn sekundär zur Demütigung des Schuldigen), und es liegt auf der Hand, daß er fortfuhr, zu *bezeichnen*. Aber was? Den Bruch einer Kette, das Auftauchen einer sozialen Diskontinuität, der die kompensatorische Kontinuität des Geräusches nicht wirklich zuvorkommen kann, da sie auf einer anderen Ebene liegt und einem anderen Code zugehört, die sie aber objektiv kennzeichnet und metaphorisch zumindest ausgleichen zu können scheint.

Das gleiche gilt für die Gepflogenheiten, die wir soeben erörterten. Das Auf-den-Ofen-Setzen kann wie das »Kochen« der jungen Mutter und pubertierenden Mädchen eine symbolische Geste sein, dazu bestimmt, eine Person zu mediatisieren, die, in ihrer Eigenschaft als Unverheiratete, Gefangene der Natur und der Roheit ist, wenn nicht gar der Fäulnis geweiht. Doch der Tanz ohne Schuhe, das Anbieten des Salats tragen weniger dazu bei, diese Bedingung zu verändern, als daß sie dazu dienen, sie in der Beziehung von Unten und Erde zu bezeichnen. Desgleichen besteht die symbolische Ent-Mediatisierung der Braut, welche die Hochzeitsnacht antizipiert, darin, ihr das Strumpfband zu entwenden, das zur mittleren Welt gehört.

Man könnte einen gewissen Trost schöpfen oder auch auf die Nutzlosigkeit von so viel Sorgfalt aufgrund der Tatsache schließen, daß Interpretationen, die so mühevoll aus fernen und auf den ersten Blick unverständlichen Mythen erarbeitet wurden, mit allgemeinen und – was immer unsere Muttersprache sein mag – im Gebrauch, den wir von den Worten machen, unmittelbar wahrnehmbaren Analogien zusammenfallen. Wir erinnerten vorhin daran, daß im Französischen und wohl auch anderswo die implizite Äquivalenz zweier Gegensätze, dessen von Natur und Kultur und dessen von roh und gekocht, im bildlichen Gebrauch des Wortes »roh« ans Licht tritt, das zwischen Körpern und Dingen das Fehlen des normalen kulturellen Zwischengliedes bezeichnet: Stuhlgang, Kleidung etc. Und

heißt es nicht von jenen, deren Verhalten einst das Charivari zur Folge gehabt hätte, weil es die Heirat auf andere als von der Kultur gewollte Zwecke hinlenkt, daß sie »verdorben« sind? Dabei denken wir kaum an den eigentlichen Sinn des Wortes. Vielleicht ist dieser Sinn demjenigen Bewußtsein gegenwärtiger, das *in petto* ein altes Mädchen ein »schimmliges Geschlecht« nennt? Wie dem auch sei, man hüte sich, die Epitheta zu verkehren, indem man auf diese Weise innerhalb der Kategorie des Verfaulten den Grundgegensatz zwischen schneller Zerstörung und langsamer Zerstörung wiederherstellt, mittels derer die Mythen die Kategorien von verfault und verbrannt unterschieden:



Wenn diese Mythen, die unseren Betrachtungen als Ausgangspunkt dienten, einen Helden beschreiben, der mit Vogelmist und Gewürm bedeckt oder in stinkendes Aas verwandelt ist, schmücken sie nicht »roherweise« Metaphern aus, von denen dies Adverb, das uns spontan aus der Feder floß, bezeugt, daß sie noch immer im Schwange sind, selbst bei uns. Denn das Gegenteil ist wahr: dank den Mythen entdecken wir, daß die Metapher auf der Intuition von logischen Beziehungen zwischen einem Bereich und anderen Bereichen beruht, in deren Gesamtheit sie nur den ersten integriert, ungeachtet des reflektiven Denkens, das sich darauf versteift, sie zu trennen. Weit entfernt, als Verschönerung zur Sprache hinzuzukommen, reinigt jede Metapher die Sprache und führt sie zu ihrer ursprünglichen Natur zurück, indem sie für einen Augenblick eine der zahllosen Synekdoten auslöscht, aus denen die Rede besteht.

Wenn also die Mythen und Riten eine Vorliebe für das Hyperbol

zeigen, handelt es sich hierbei nicht um einen rhetorischen Kunstgriff. Ihre Emphase ist natürlich, sie drückt unmittelbar ihre Eigenschaften aus, sie ist der sichtbare Schatten einer logischen Struktur, die verborgen bleibt. Indem das mythische Denken das System der menschlichen Beziehungen in einen kosmologischen Kontext einfügt, der sie von allen Seiten zu überfluten scheint, von dem wir jedoch aufgezeigt haben, daß er, in seiner Totalität genommen, ihnen isomorph ist und auf seine Weise sie zugleich einschließen und nachahmen kann, wiederholt es einen linguistischen Schritt, dessen Bedeutung wohl nicht betont zu werden braucht.

Wir denken an die in allen Sprachen bekannte, wenn auch unterschiedlich verwendete Verdopplung. Wenn sie in der kindlichen Sprache stärker vorkommt (Jakobson, S. 541 f.), so sicher nicht aufgrund eines primitiven und illusorischen Charakters, sondern weil sie, da es um einen grundlegenden Vorgang geht, zu jenen Mitteln gehört, die das Kind nicht entbehren kann, sobald es spricht. Kein anderer Vorgang trägt im übrigen mehr zur Heraufkunft eines linguistischen Verhaltens bei.

Schon im Stadium des Lallens läßt sich die Gruppe der Phoneme /pa/ vernehmen. Doch der Unterschied zwischen /pa/ und /papa/ rührt nicht allein von der Verdopplung her: /pa/ ist ein Geräusch, /papa/ ein Wort. Die Verdopplung bezeugt die Intention des sprechenden Subjekts: sie verleiht der zweiten Silbe eine andere Funktion, als die erste allein oder die in ihrer Gesamtheit virtuell unbegrenzte Reihe von identischen, vom Lallen erzeugten Lauten /papapapapa.../ enthalten hätte. Das zweite /pa/ wiederholt also nicht, noch bezeichnet es das erste. Es ist das Zeichen dafür, daß, so wie es selber, das erste /pa/ bereits ein Zeichen war und das Paar auf beiden Seiten des Signifikanten, nicht des Signifikats steht.

Hiernach scheint es um so frappierender, daß die Verdopplung, Verdreifachung, zuweilen sogar Vervierfachung des Radikals vor allem in den Worten zu beobachten ist, die auf der Grundlage von Onomatopöien gebildet werden. Dies rührt daher, daß in den anderen Fällen der in bezug auf die Dinge, die sie benennen, zufällige Charakter der Wörter genügt, um ihre Zeichennatur zu enthüllen. Hingegen bergen die Onomatopöien immer eine Zweideutigkeit, da sie, indem sie auf der Ähnlichkeit gründen, nicht deutlich darauf hinweisen, ob sich das sprechende Subjekt, wenn es sie ausspricht, vornimmt, ein Geräusch zu reproduzieren oder einen Sinn auszu-

drücken. Durch die Verdopplung unterstreicht das zweite Glied emphatisch die signifikante Absicht, bei der man, wäre es allein geblieben, hätte zweifeln können, ob sie im ersten vorhanden gewesen wäre. /Pan!/ ist ein Ausruf, der den Sinn unterbricht; doch in dem Satz /je vais te faire panpan/, zu einem Kind gesagt, ist /panpan/ ein Wort, das eine Folge von Handlungen bezeichnet, von denen vielleicht keine von dem angekündigten Geräusch begleitet wird. Auch hier spielt folglich der zweite Terminus die Zeichenrolle, während der erste selbst ein Zeichen war und nicht ein willkürlich ausgestoßenes oder nur imitiertes Geräusch. Andere Formen der Emphase gehören in den gleichen Zusammenhang. Die Kunst der Karikatur, um nur diese zu nennen, besteht in der emphatischen Ausbeutung einer sinnlichen Erscheinungsform, die vom Wunsch inspiriert ist, nicht darin, das Vorbild zu reproduzieren, sondern diese oder jene seiner Funktionen oder Aspekte zu bezeichnen.

So verstehen wir, welchem Irrtum die Mythologen erlagen, die vermuteten, daß die natürlichen Phänomene, von denen in den Mythen so oft die Rede ist, aus diesem Grunde das Wesentliche bilden, das die Mythen zu erklären suchen. Dieser Irrtum entspricht einem anderen, dessen sich diejenigen schuldig gemacht haben, die als Reaktion auf ihre Vorgänger – die selbst wieder auf den anderen Interpretationstypus reagierten – versucht haben, den Sinn des Mythos auf eine moralisierende Glosse der menschlichen Bedingung zurückzuführen: Erklärung von Liebe und Tod, Freud und Leid, statt Erklärung von Mondphasen und vom Wechsel der Jahreszeiten. In beiden Fällen läßt man den distinktiven Charakter der Mythen beiseite, der eben in der Emphase besteht, die aus der Vervielfältigung einer Ebene durch eine oder mehrere andere resultiert, die wie in der Sprache die Funktion hat, die Bedeutung zu bezeichnen.

Die fächerartige Struktur des Mythos, auf die wir früher hingewiesen haben (L.-S. 5, Kap. XI), erlaubt es, in ihnen eine Matrix von Bedeutungen zu sehen, die in Reihen und Spalten geordnet ist, bei der jedoch, auf welche Weise man immer sie liest, jede Ebene stets auf eine andere verweist. Desgleichen verweist jede Matrix von Bedeutungen auf eine andere Matrix, jeder Mythos auf andere Mythen. Und wenn man fragt, auf welches letzte Signifikat diese Bedeutungen verweisen, die sich wechselseitig selbst bezeichnen, so ist die einzige Antwort, die dieses Buch andeutet, die, daß die Mythen den Geist bezeichnen, der sie mit Hilfe der Welt, von der er selbst ein

Teil ist, erarbeitet. So können die Mythen selbst gleichzeitig durch den Geist, der sie hervorruft, und durch die Mythen, ein schon in der Architektur des Geistes eingeschriebenes Bild der Welt, erzeugt werden.

Indem das mythische Denken sein Material der Natur entnimmt, geht es wie die Sprache vor, welche die Phoneme unter den natürlichen Lauten auswählt, von denen das Lallen eine praktisch unbegrenzte Stufenleiter bietet. Denn ebenso wenig wie die Sprache kann es unterschiedslos dieses empirische Material in all seiner Fülle annehmen, verwenden und gleichwertig behandeln. Auch hier werden wir uns der Tatsache beugen, daß die Materie das Instrument, nicht der Gegenstand der Bezeichnung ist. Damit sie diese Rolle spielen kann, muß man sie zunächst ärmer machen: indem man nur eine kleine Zahl von Elementen beibehält, die geeignet sind, Gegensätze auszudrücken und Gegensatzpaare zu bilden.

Doch wie in der Sprache geraten die verworfenen Elemente nicht in Vergessenheit. Sie verstecken sich hinter denen, die zum Anführer der Reihe aufgerückt sind und sie mit ihren Körpern verdecken und die immer bereit sind, für die ganze Kolonne zu antworten und gegebenenfalls dieses oder jenes Element herauszurufen. Anders gesagt, die virtuell unbegrenzte Zahl von Elementen bleibt stets verfügbar. Die innere Ordnung jeder einzelnen Kolonne kann verändert werden, ihre Zahl durch Fusion oder Spaltung einiger von ihnen variieren. All dies ist unter zwei Bedingungen möglich: daß eine innere Veränderung, die die Organisation einer Kolonne betrifft, mit einer Veränderung gleicher Art in den anderen einhergeht; und daß das Prinzip der Kolonnenbildung gewahrt bleibt. Es ist nämlich unerlässlich, daß die durch die kleinsten Intervalle getrennten Termini gruppiert und auf den Stand wechselseitiger Varianten reduziert werden, damit jedes Bataillon Raum gewinnen und einen genügend großen Abstand zwischen sich und den anderen Bataillonen halten kann.

Die Pluralität der Ebenen scheint also der Preis zu sein, den das mythische Denken zahlen muß, um vom Kontinuierlichen zum Diskreten überzugehen. Es muß die empirische Vielfalt vereinfachen und ordnen, nach dem Prinzip, daß es keinem Faktor erlaubt sein kann, in dem kollektiven Unternehmen des Bezeichnens auf eigene Rechnung zu arbeiten, sondern nur als ständiger oder gelegentlicher Vertreter der anderen, in dieselben Gruppen eingeordneten Ele-

mente. Das mythische Denken akzeptiert die Natur nur unter der Bedingung, sie wiederholen zu können. Gleichzeitig zwingt es sich dazu, nur ihre formalen Eigenschaften herauszuheben, dank deren die Natur sich selbst bezeichnen kann und die folglich die Bedingung einer Metapher haben. Daher ist es vergeblich, in den Mythen bevorzugte semantische Ebenen isolieren zu wollen: entweder werden die so behandelten Mythen auf Plattitüden zusammenschrumpfen, oder aber die Ebene, die man herauszulösen glaubte, wird sich entziehen, um automatisch ihren Platz in einem stets mehrere Ebenen enthaltenden System wieder einzunehmen. Erst dann wird sich erweisen, daß die Partie zu einer bildlichen Interpretation sich eignet, und zwar mittels eines Ganzen, das fähig ist, diese Rolle zu erfüllen, weil eine stumme Synekdoche zuvor diesen Teil herausgelöst hatte, – weil die eloquenteren Metaphern des Mythos dem Ganzen die Aufgabe des Bezeichnens aufbürden.

Juni 1962 bis Juli 1963

Liste der verwendeten Zeichen

\triangle	Mann
\circ	Frau
$\triangle = \circ$	Heirat (ihre Auflösung: \neq)
$\triangle \quad \circ$ └───┘	Bruder und Schwester (ihre Trennung: $\boxed{\text{---}\#\text{---}}$)
$\triangle \quad \circ$ ┆┆ ┆┆ $\triangle \text{ , } \circ$	Vater und Sohn, Mutter und Tochter, etc.
T	Transformation
\longrightarrow	transformiert sich in
:	verhält sich zu
::	wie
/	Gegensatz
\equiv	Kongruenz Homologie Entsprechung
\neq	Nicht-Kongruenz, Nicht-Homologie, Nicht-Entsprechung
$=$	Identität
\neq	Unterschied
\approx	Isomorphie
U	Vereinigung, Wiedervereinigung, Verbindung
//	Auflösung, Trennung
\longrightarrow	verbindet sich mit
$\text{---}\#\text{---}\longrightarrow$	trennt sich von
f	Funktion
$x^{(-1)}$	umgekehrtes x
+, -	Diese Zeichen werden je nach dem Kontext mit variablen Konnotationen gebraucht: plus, minus; Anwesenheit, Abwesenheit; erster, zweiter Terminus eines Gegensatzpaares

Bestiarium



1. Aguti

2. Ara





3. Ameisenbär



4. Capivara



5. Coatá
(»Spinnen«affe)



6. Coati



7. Drachenadler



8. Emu



9. Faultier



10. Guaribá
(Brüllaffe)



12. Inhambú



13. Irara

14. Jacú

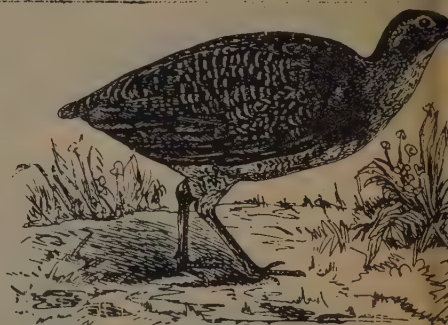




15. Jaguar

16. Jaó

17. Kapuzineraffe
(»Nagel«affe)





18. Mutum

19. Opossum
(Gürteltier)



20. Paca



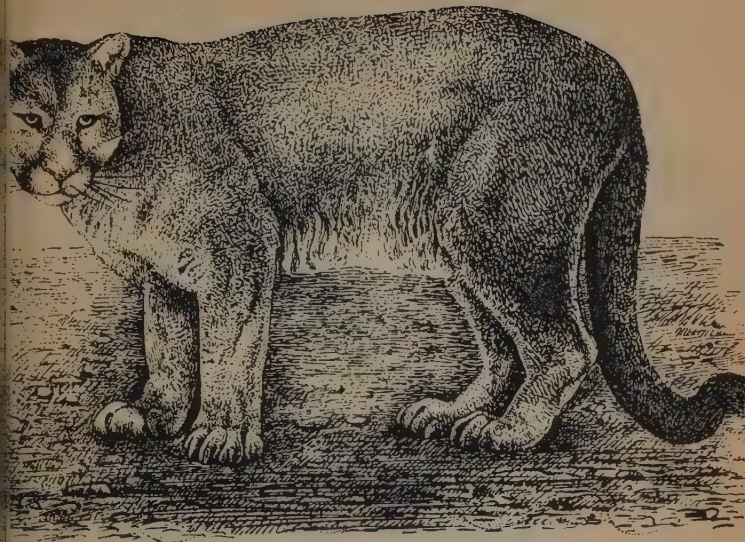


21. Papagei

22. Piranha

23. Préa





. Puma

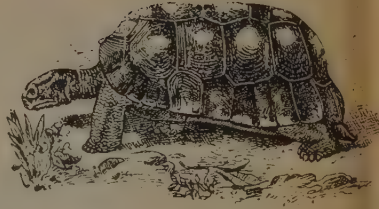
. Ratte



27. Sariema



28. Schildkröte (*jaboti*)

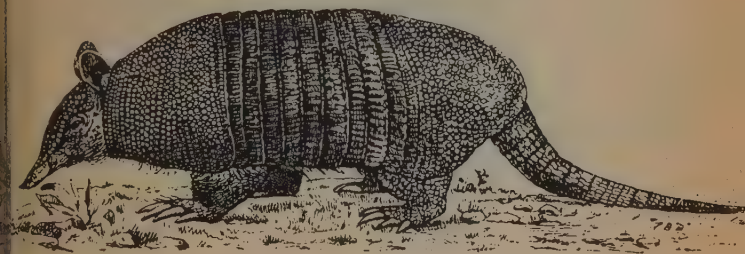


29. Specht

30. Stinktier



. Tapir



. Tatu (*tatuetê*)



. Tatu (*tatú peludo*)



34. Tatu (*Dasypus sexcinctus*)



35. Riesen-Tatu



36. Tukan



7. Urubu
(*urubú-rei*)

8. Wasserratte
(*Myocastor*)





39. Wildschwein (*Caetetu*)

40. Wildschwein
(*Queixada*)



Index

Mythen-Index

I. Nach Nummern und Thema

- M 1 Bororo: o xibae e iari, »die Aras und ihr Nest« 27, 57–59, 60–71, 180 bis 191, 252–255, 261–309, 314–317, 341, 367–368, 380, 386, 401, 405 bis 407 und passim
- M 2 Bororo: Ursprung des Wassers, des Schmucks und der Bestattungsriten 71–73, 80–93, 143, 191, 271–276, 343 Fn. 7, 351–352, 361, 367–368, 386 und passim
- M 3 Bororo: nach der Sintflut 75, 361
- M 4 Mundurucu: der eingeschlossene Knabe 83, 140
- M 5 Bororo: Ursprung der Krankheiten 86, 88–92, 150, 172, 180–191, 239 Fn. 8, 317–324, 330–331, 335–343 Fn. 7, 349–350, 360–364, 367–368, 386
- M 6 Bororo: Krieg gegen die Kaiamodogué 87 Fn. 10
- M 7 Kayapo-Gorortiré: Ursprung des Feuers 27, 94–95, 103–108, 180–191, 327, 341, 367–368, 382 Fn. 9, 386, 401–408 und passim
- M 8 Kayapo-Kubenkranken: Ursprung des Feuers 95–96, 103–108, 180–191, 327, 341, 367–368, 386, 401–408 und passim
- M 9 Apinayé: Ursprung des Feuers 97–98, 103–108, 180–191, 197–203, 223 bis 247, 269, 327, 341, 367–368, 386, 401–408 und passim
- M 9a Apinayé: Ursprung des Feuers 98–99, 103–108, 117 und passim
- M 10 Östliche Timbira: Ursprung des Feuers 100, 103–108, 180–191, 197, 327, 341, 367–368, 386, 401–408 und passim
- M 11 Östliche Timbira (Kraho-Gruppe): Ursprung des Feuers 101, 103–108, 180–191, 327, 341, 367–368, 376, 386, 401–408 und passim
- M 12 Sherenté: Ursprung des Feuers 101–102, 103–108, 180–191, 252–255, 274, 281, 327, 341, 367–368, 386, 401–408 und passim
- M 13 Guarani-Mbya: der Menschenfresser 104–105, 150
- M 14 Ofaié: die Gattin des Jaguars 114–115, 125, 169, 265
- M 15 Tenetehara: Ursprung der Wildschweine 117–118, 121, 138–141
- M 16 Mundurucu: Ursprung der Wildschweine 83, 118–119, 122–133, 138–141, 174, 265, 335
- M 17 Warrau: Ursprung der Wildschweine 119 Fn. 2, 139
- M 18 Kayapo-Kubenkranken: Ursprung der Wildschweine 119, 122–127, 138 bis 141, 174
- M 19 Cashinawa: Ursprung der Wildschweine 125 Fn. 4, 140
- M 20 Bororo: Ursprung der kulturellen Güter 128, 129–133, 179, 253
- M 21 Bororo: Ursprung der Wildschweine 125 Fn. 4, 130, 131–133, 143 Fn. 7, 147
- M 22 Matakoto: Ursprung des Jaguars 135–136, 144–145
- M 23 Toba-Pilaga: Ursprung des Tabaks 136–137, 142, 144–145
- M 24 Tereno: Ursprung des Tabaks 137, 142–145
- M 25 Cariri: Ursprung der Wildschweine und des Tabaks 125 Fn. 4, 138–139, 139–141, 143
- M 26 Bororo: Ursprung des Tabaks (1) 141–142, 143 Fn. 7, 146–147

- M 27 Bororo: Ursprung des Tabaks (2) 143, 143 Fn. 7, 144–147, 204 Fn. 9, 253
- M 28 Warrau: Ursprung der Sterne 148–150, 158–162, 172, 177, 180, 266, 290, 292, 330
- M 29 Sherenté: Ursprung der Frauen 151–152, 158–162, 181, 199, 327, 328
- M 30 Chamacoco: Ursprung der Frauen 152–153, 158–162, 181, 327
- M 31 Toba-Pilaga: Ursprung der Frauen 153, 158–162, 172, 177, 327
- M 32 Matakó: Ursprung der Frauen 154–155, 158–162, 172, 177, 181, 327
- M 33 Caduveo: Ursprung der Menschheit 155
- M 34 Bororo: Ursprung der Sterne 141, 155–156, 158–162, 311–317
- M 35 Bororo: das in einen Papagei verwandelte Kind 161, 181
- M 36 Toba-Pilaga: Ursprung der Tiere 162, 168
- M 37 Mundurucu: der Schwiegersohn des Jaguars 162–163, 168, 169, 177, 187
- M 38 Mundurucu: der Schwiegersohn der Affen 163, 177, 180
- M 39 Arawak aus Guyana: das verbotene Lachen 163–164
- M 40 Kayapo-Gorotiré: Ursprung des Lachens 164, 168, 179, 180
- M 41 Guarayu: das verbotene Lachen 165, 168
- M 42 Tacana: das verbotene Lachen 165
- M 43 Apinayé: Krieg gegen die Fledermäuse 165, 179
- M 44 Apinayé: das Dorf der Frauen 165
- M 45 Tereno: Ursprung der Sprache 166, 179
- M 46 Bororo: die Gattin des Jaguars 166, 180, 226 und Fn. 1
- M 47 Kalapalo: die Gattin des Jaguars 166, 226
- M 48 Guayana: das verbotene Lachen 167, 180
- M 49 Mundurucu: die Gattin der Schlange 167, 180–182
- M 50 Toba-Pilaga: die Gattin der Schlange 167, 180–182
- M 51 Tenetehara: die Gattin der Schlange 168, 180–182
- M 52 Warrau: die Gattin der Schlange 168, 180–182
- M 53 Tukuna: der Schwiegersohn des Jaguars 117, 168–169, 180–182
- M 54 Tukuna: Ursprung des Feuers und der Kulturpflanzen 170, 177, 277, 349
- M 55 Bororo: Ursprung des Feuers 27, 170–171, 172–179, 181, 230 Fn. 2, 266, 315 Fn. 4
- M 56 Ofaié: Ursprung des Feuers 172–173, 173–177, 254 Fn. 16
- M 57 Kayapo-Kubenkranken: die Großmutter, das Kind und der Jaguar 174
- M 58 Mundurucu: wie die Frauen eine Vagina bekamen 174, 348
- M 59 Matakó: Ursprung des Feuers 176 Fn. 12
- M 60 Tukuna: Besuch bei den Affen 177
- M 61 Cuna: Ursprung des Feuers 185 Fn. 3, 254 Fn. 16
- M 62 Kayua: die Herren des Feuers 187, 248
- M 63 Tukuna: Verwandlung des Hirschs 187
- M 64 Apapocuva: Ursprung des Feuers 187–188
- M 65 Mbay: Ursprung des Feuers 27, 188, 188–192, 290 Fn. 6
- M 66 Tembé: Ursprung des Feuers 189, 189–192
- M 67 Shipaia: Ursprung des Feuers 189, 189–192
- M 68 Guarayu: Ursprung des Feuers 189, 189–192
- M 69 Taulipang: der Ruf des Geistes 197 Fn. 2
- M 70 Karaja: das kurze Leben (1) 198–199, 207–216, 241 Fn. 10
- M 71 Timbira: der verwundete Schwendbauer 200–201

- M 72 Kraho: das kurze Leben 203–204, 207–216
- M 73 Timbira: die Wassergeister 204, 236
- M 74 Jivaro: Ursprung des Gestanks 204
- M 75 Ofaié: Ursprung des Todes 204, 207–216, 349
- M 76 Shipaia: das kurze Leben 205, 207–216
- M 77 Tenetehara: das kurze Leben 205, 207–216
- M 78 Caduveo: das kurze Leben 206, 215
- M 79 Tenetehara: das kurze Leben (2) 206–207, 207–216
- M 80 Urubu: das kurze Leben 207, 207–216
- M 81 Tukuna: das kurze Leben 208, 208–216
- M 82 Tukuna: das lange Leben 209, 209–216, 232, 289
- M 83 Bororo: das kurze Leben 210 Fn. 11
- M 84 Tukuna: der Unsterblichkeitstrank 210–211
- M 85 Karaja: das kurze Leben (2) 213, 213–216
- M 86 Amazonas-Gebiet: das kurze Leben 213–214, 214–216, 236
- M 86a Amazonas-Gebiet: das kurze Leben 214, 236
- M 86b Cashinawa: das kurze Leben 214
- M 87 Apinayé: Ursprung der Kulturpflanzen 218, 222–247, 325–329, 372, 424
- M 87a Apinayé: Ursprung der Kulturpflanzen 219, 236, 325–329, 372, 424
- M 88 Timbira: Ursprung der Kulturpflanzen 219, 222–247, 325, 328, 372, 424
- M 89 Kraho: Ursprung der Kulturpflanzen 219–220, 222–247, 249, 325–329, 363, 372, 424
- M 90 Kayapo-Gorotiré: Ursprung der Kulturpflanzen 220–221, 222–247, 325 bis 329, 372, 424
- M 91 Kayapo-Kubenkranken: Ursprung der Kulturpflanzen (1) 221, 222–247, 270, 276, 325–329, 424
- M 92 Kayapo-Kubenkranken: Ursprung der Kulturpflanzen (2) 221, 222–247, 325–329, 372, 424
- M 93 Sherenté: der Planet Jupiter 222, 222–247, 372, 374, 424
- M 93a Sherenté: der Gatte des Sterns 213, 222
- M 94 Sherenté: Ursprung des Mais 222, 222–247
- M 95 Tukuna: die Tochter des Umari-Baums 182 Fn. 1, 226, 228, 237, 244, 327, 328, 414 Fn. 3
- M 95a Urubu: die Tochter des Apu-i-Baums 237, 327, 328
- M 96 Tupinamba: Ursprung des Opossums 190, 227
- M 97 Mundurucu: das Opossum und seine Schwiegersöhne 227, 228, 266
- M 98 Tenetehara: das Opossum und seine Schwiegersöhne 227, 266
- M 99 Vapidiana: das Opossum und seine Schwiegersöhne 227
- M 100 Kayapo-Gorotiré: der Jaguar und die Schildkröte 230
- M 101 Mundurucu: der Jaguar, das Krokodil und die Schildkröte 230–231, 233
- M 102 Tenetehara: die Schildkröte und das Opossum 231
- M 103 Amazonas-Gebiet: das verliebte Opossum 234
- M 104 Amazonas-Gebiet: die in Opossums verwandelten alten Frauen 234
- M 105 Tacana: Ursprung des Opossums 189, 335
- M 106 Aguaruna: die himmlische Gattin 236
- M 107 Choco: die Gattin des Mondes 238, 330
- M 108 Sherenté: Ursprung der Kulturpflanzen 223, 238, 254 Fn. 16, 424

- M 109 Apapocuva: Ursprung des Opossums 225, 239
 M 109a Mbya-Guarani: Ursprung des Paca 239 Fn. 9
 M 109b Guarani aus Parana: der ungeduldige Säugling 239 Fn. 9
 M 109c Mundurucu: Kindheit von Karusakaibé 140–141, 239 Fn. 9, 351 Fn. 11
 M 110 Karaja: Ursprung der Kulturpflanzen 240, 244, 282 Fn. 1, 372
 M 111 Matako-Ashluslay: der Nahrungsbaum 242
 M 112 Toba-Chamacoco: die himmlische Gattin 242
 M 113 Guayana: der Besuch im Himmel 242, 418
 M 114 Guayana: der Lebensbaum 243, 245, 345
 M 115 Vapidiana-Taruma: der Lebensbaum 243, 245, 345
 M 116 Carib: Ursprung der Kulturpflanzen 243, 245, 345, 354
 M 117 Tukuna: Ursprung der Schlingpflanzen 244, 245, 345, 354
 M 118 Tupinamba: Ursprung der Kulturpflanzen 247
 M 119 Kayua: die Augen des Jaguars 185 Fn. 3, 250, 266
 M 120 Bororo: das zerstörerische Feuer 254, 276, 376
 M 120a Bakairi: das zerstörerische Feuer 254
 M 121 Bororo: das gelöschte Feuer (1) 146, 254 und Fn. 16
 M 122 Bororo: das gelöschte Feuer (2) 254
 M 123 Cora: Ursprung des Feuers 254 Fn. 16
 M 124 Sherenté: Geschichte von Asaré 260–261, 261–309, 311, 326–329, 349, 374
 M 124a Kaingang (Rio Ivahy): Ursprung des Feuers 268 Fn. 4
 M 125 Kayapo: Ursprung des Regens und des Gewitters 270–271, 271–275, 301, 321, 352
 M 125a,b Gorotiré: Ursprung des Regens und des Gewitters 271, 271–276, 301
 M 126 Arekuna: Verwandlung von Makunaima 182 Fn. 1, 271 Fn. 5
 M 127 Bororo: Ursprung des sanften Regens 277, 277–280
 M 128 Bororo: Ursprung der Fische 280
 M 129a Tukuna: Orion (1) 289–290
 M 129b Tukuna: Orion (2) 290 u. Fn. 6
 M 130 Kalina: Das Haar der Berenike 302, 303
 M 131a Matako: Ursprung der Plejaden 311
 M 131b Macushi: Ursprung der Plejaden 312
 M 132 Wyandot: Ursprung der Plejaden 313
 M 133 Eskimo: die an der Oberfläche schwimmenden Eingeweide 314
 M 134 Akawai (?): Ursprung der Plejaden 174, 202, 314–315
 M 135 Taulipang: Ursprung der Plejaden 303, 315
 M 136 Arekuna: Ziližoaiibu (die Plejaden) tötet seine Schwiegermutter 315
 M 137 Toba: Ursprung der Krankheiten 321
 M 138 Sherenté: der Planet Venus 266, 323–324, 324–329, 374
 M 139 Kraho: Geschichte von Autxepiriré 325–326, 326–327
 M 140 Kayapo-Gorotiré: Ursprung der Krankheiten 331, 332–335, 361
 M 141 Irokesen: der Tanz des Adlers 333–335
 M 142 Apinayé: der mörderische Vogel 334–335, 339 Fn. 5
 M 143 Mundurucu: Ursprung des Fischgiftes 118 Fn. 1, 265, 335–336, 339–350, 354–364
 M 144 Vapidiana: Ursprung des Fischgiftes 239 Fn. 9, 336, 340, 342, 345, 347, 351, 353, 355

- M 145 Arekuna: Ursprung der Fischgifte aza und ineg 239 Fn. 9, 336–338, 340, 347, 350–353, 361, 389–390, 391, 394–399, 415
- M 146 Arawak: Ursprung des Fischgiftes 338–339, 340, 355
- M 146a Tukuna: der Sohn des Timbó 339
- M 147 Amazonas-Gebiet: Geschichte von Amao 339–340
- M 148 Amazonas-Gebiet: der harzhaltige »Frosch« (1) 340
- M 149 Amazonas-Gebiet: der harzhaltige »Frosch« (2) 341
- M 149a Arekuna: der Froschnestaushaber 341
- M 150 Mundurucu: der verführende Tapir 83, 132, 344, 347
- M 151 Tenetehara: der verführende Tapir 344
- M 152 Kraho: der verführende Tapir 344
- M 153 Kayapo-Kubenkranken: der verführende Tapir 344
- M 154 Kayapo-Gorotiré: der verführende Tapir 344
- M 155 Tupari: der verführende Tapir 344
- M 156 Apinayé: das verführende Krokodil 344
- M 157 Mundurucu: Ursprung der Landwirtschaft 344–345, 345–346
- M 158 Ofaíé: das verführende Tapirweibchen 345, 347
- M 159 Ofaíé: der verführende Tapir 345–346
- M 160 Cashibo: Erschaffung des Menschen 347
- M 161 Kachúyana: Ursprung des Curare 244, 353–354, 355, 398, 418–419
- M 162 Carib: Ursprung der Krankheiten und des Fischgiftes 360–361, 395–399
- M 163 Mittlere zbd östliche Gé: das zerstörerische Feuer 210, 376, 377
- M 164 Kraho: die lange Nacht 377
- M 165 Eskimo (Beringstraße): Ursprung von Sonne und Mond 382
- M 166 Ingalik: Ursprung von Sonne und Mond 382
- M 167 Mono: Ursprung von Sonne und Mond 382
- M 168 Eskimo: Ursprung von Sonne und Mond 382
- M 169 Chiriguano: die lange Nacht 385
- M 170 Tsimshian: Geschichte von Nalq 387–388, 391, 399
- M 171 Caduveo: die Farbe der Vögel 282 Fn. 1, 388, 392, 400, 401, 415
- M 172 Arawak: die Farbe der Vögel 390–391, 397, 401, 408, 415
- M 173 Vilela: die Farbe der Vögel 318, 391, 400, 401, 410–411, 415
- M 174 Toba: die Farbe der Vögel 393, 400, 401
- M 175 Matakó: die Farbe der Vögel 393, 394–401
- M 176 Arawak aus Guayana: der Geist der Wasser 397 Fn. 3
- M 177 Karaja: die magischen Pfeile 342 Fn. 6, 398
- M 178 Shipaia: die Farbe der Vögel 401
- M 179 Parintintin: die Farbe der Vögel 402–403, 403–408
- M 180 Mundurucu: die Farbe der Vögel 407–408, 408
- M 181 Tukuna: Ursprung der polychromen Malerei 412, 412
- M 182 Tukuna: Ursprung des Verbots der Musikinstrumente 412
- M 183 Amazonas-Gebiet (Teffé-See): Ursprung der bemalten Töpferei 413–414
- M 184 Amazonas-Gebiet: die Vorboten der Sintflut 416
- M 185 Mundurucu: die Organisation durch Farben 416
- M 186 Guayana: die Farbe der Vögel 417, 418–419
- M 187 Amazonas-Gebiet: der Besuch im Himmel 417

II. Nach Stämmen

- AGUARUNA M 106
 AKAWAI (?) M 134
 AMAZONAS-GEbiet (nicht identifizierte Stämme) M 86, 86a, 103, 104, 147, 148, 149, 183, 184, 187
 APAPOCUVA M 64, 109
 APINAYÉ M 9, 9a, 43, 87, 87a, 142, 156, 163
 ARAWAK, AROWAK (Guayana) M 39, 146, 172, 176
 AREKUNA M 126, 136, 145, 149a
 ASHLUSLAY M 111

 BAKAIRI M 120a
 BORORO M 1, 2, 3, 5, 6, 20, 21, 26, 27, 34, 35, 46, 55, 83, 120, 121, 122, 128

 CADUVEO M 33, 78, 171
 CAINGANG. Siehe: KAINGANG
 CARAJA. Siehe: KARAJA
 CARIB (Guayana) M 116, 162. (Siehe: KALINA)
 CARIRI M 25
 CASHIBO M 160
 CASHINAWA M 19, 86b
 CHAMACOCO M 30, 112
 CHIRIGUANO M 169
 CHOCO M 107
 CORA M 123
 CUNA M 61

 ESKIMO (Nordamerika) M 133, 165, 168

 GÉ. Siehe: APINAYÉ, KAYAPO, KRAHO, SHERENTÉ, TIMBIRA
 GOROTIRÉ. Siehe: KAYAPO
 GUARANI (aus Parana) M 109b
 GUARAYU M 41, 68
 GUAYANA (nicht identifizierte Stämme) M 48, 113, 114, 186

 INGALIK (Nordamerika) M 166
 IROKESEN (Nordamerika) M 141

 JIVARO M 74

 KACHÚYANA M 161
 KAINGANG M 124a
 KALAPALO M 47
 KALINA M 130 (Siehe: CARIB)
 KARAJA M 70, 85, 110, 177
 KAYAPO M 7, 8, 18, 40, 57, 90, 91, 92, 100, 125, 125a, 125b, 140, 153, 154
 KAYUA M 62, 119
 KRAHO M 11, 72, 89, 139, 152, 163, 164 (Siehe: TIMBIRA)
 KUBENKRANKEN. Siehe: KAYAPO

 MACUSHI M 131b
 MATAKO M 22, 32, 59, 111, 131a, 174, 175
 MBYA M 13, 65, 109a
 MONO (Nordamerika) M 167
 MUNDURUCU M 4, 16, 37, 38, 49, 58, 97, 101, 109c, 143, 150, 157, 180, 185

 OFAIÉ M 14, 56, 75, 158, 159

 PARINTINTIN M 179
 PILAGA. Siehe: TOBA-PILAGA

 SHERENTÉ M 12, 29, 93, 93a, 94, 108, 124, 138
 SHIPALA M 67, 76, 178

 TACANA M 42, 105
 TARUMA M 115
 TAULIPANG M 69, 135
 TEMBÉ M 66
 TENETEHARA M 15, 51, 77, 79, 98, 102, 151
 TEREÑO M 24, 45
 TIMBIRA M 10, 71, 73, 88, 163 (Siehe: KRAHO)
 TOBA-PILAGA M 23, 31, 36, 50, 112, 137, 174, 175
 TSIMSHIAN (Nordamerika) M 170

TUKUNA M 53, 54, 60, 63, 81, 82, 84,
95, 117, 129a, 129b, 146a, 181, 182

TUPARI M 155

TUPINAMBA M 96, 118

URUBU M 80, 95a

VAPIDIANA M 99, 115, 144

VILELA M 173

WAPISIANA. Siehe: VAPIDIANA

WARRAU M 17, 28, 52

WYANDOT (Nordamerika) M 132

Allgemeiner Index

Für die häufig zitierten Stämme verweisen wir auf den Mythen-Index II; Personennamen verweisen auf die im Text zitierten oder erörterten Autoren, mit Ausnahme der ethnographischen Referenzen, die so zahlreich sind und so oft wiederholt werden, daß sie den Index unserer Meinung nach unnötig belasten und das Auffinden der Stichwörter mehr erschweren als erleichtern würden.

- Aal. Siehe: Pupeyré
Aasgeier 27, 58, 70, 153, 161, 187 bis 191, 235, 241 Fn. 10, 242, 246, 274
Fn. 6, 300, 326, 341, 354, 417, 418 (siehe: Urubu)
Abotoado (Fisch) 143
Acouri, adouri 315 Fn. 4 (siehe: Aguti)
Acridium cristatum. Siehe: Heuschrecke
Acrocomia. Siehe: Palme
Acuri-Palme 60, 147
Adler 161, 189, 332–334, 354 Fn. 13, 403–405, 407, 419
– Drachenadler 69, 354, 402, 408
– »Rapina«-Adler 407, 408
– »Tawato«-Adler 407, 408
AELIANUS 307
Affe 60, 163–164, 168, 170–179, 221, 230, 260–261, 264–268, 343, 344, 355, 390, 412, 418
– Brüllaffe. Siehe: Guariba-Affe
– Kapuzineraffe 172, 335, 343
Afrika 381 Fn. 7, 420
Aguti 70, 174, 175, 243, 245, 389
Ägypten 411 Fn. 2
Alabama 267
Alaska 314
Alcedo sp. Siehe: Eisvogel
Aldebaran 292
ALEMBERT J. D' 369
Alouatta sp. Siehe: Guariba-Affe
Alsea 384
Ältester, unverheirateter 428–434
Ameise 138, 149, 170, 209, 227, 250, 335
Ameisenbär 250, 390
Amuesha 263
Analyse, strukturelle. Siehe: Strukturalismus
Anonengewächs 143 Fn. 7
Antillen 431
Aoróro, aróro (Schmetterlingslarve) 416
Apache. Siehe: Jicarilla, Mescalero
Api, appi (Baum) 59, 60
Apiaca 119 Fn. 2
Apoi, apu-i (parasitäre Pflanze, *Ficus* gen.) 237 Fn. 7
Aquila. Siehe: Adler
Ara 57, 58, 69, 94–96, 100, 101, 106, 128, 156, 341, 389, 390, 403, 408
ARATOS 307
Ardea brasiliensis. Siehe: Reiher, Socolo
Argo (Sternbild) 298
Arikena 212
Ariranha 143, 146, 147, 204 Fn. 2 (siehe: Fischotter)
ARISTOTELES 307, 363
Aroeira-Baum 98, 104, 202
Aróro. Siehe: Aoróro
Arua 79 Fn. 7
Ashluslay 144, 188
Asien 370, 381, 429
Astrocaryum tucuma. Siehe: Tukum-Palme
Astronomie 45, 208–209, 211–212, 218–364, 370–373, 382–385, 404 Fn. 7, 421–422
Astur sp. Siehe: »Tawato«-Adler
Atabaca 384
Ateles paniscus. Siehe: Marimono
Athen 305
Attalea speciosa. Siehe: Acuri-Palme
Aufzählung, diminuierende 351–352

- Australien 292, 314 Fn. 3, 420
 Azteken 288

 Babassu-Palme 65, 68
 Bacaba-Palme 220, 222
 Bakairi 188, 199 Fn. 3
 Bambus 156, 210 Fn. 11
 Banane 221, 315, 345, 431
 Bär 314
 Bär, Großer (Sternbild) 291, 301
 Baré 385 Fn. 11
 BASTIDE, R. 25, Fn. 3
Batrachoides surinamensis. Siehe: Pa-
 kamu
 BAUDELAIRE, CH. 45–46
 Baumpilz 220, 231, 232
 Baumwolle 105 Fn. 1, 142, 246
 Becher (Sternbild) 307
 BENVENISTE, E. 37
 Berenike, Haar der (Sternbild) 302 bis
 303
 BERG, A. 50
 BERLIOZ, J. 277
 Bestattung, doppelte 63, 82, 88, 252 bis
 253
 Betrüger 393–399
 Beweis »durch das Opossum« 224,
 241
 Bicho de pé (kleiner Parasit) 182 Fn. 1
 Biene 163, 198, 289, 393, 398, 399
 Biochemie 310
Bixa orellana. Siehe: Urucu
 Blut 89, 200–201, 236, 271–274, 388,
 392, 401, 403, 407, 424
 Boa-Schlange 141, 142
 Bobotóri. Siehe: Pogodóri
 Bohne 230, 345
 Bororo (soziale Organisation) 60–71,
 121–124, 126–127
 Botocudo 188, 267
 Botschaft (Definition) 259, 275–276,
 406
 BOULEZ, P. 41–43
Bowdichia virgilioides. Siehe: Api
 Brennessel 429
 BRETT, W. H. (Diskussion) 243
 Breu branco (Baum) 340
 Bugio. Siehe: Guariba-Affe
 Bunia-Vogel 243, 244, 267, 348 Fn. 9

 Caddo 376
 Caetetú 57, 96, 99, 104, 108, 115,
 116–120, 131, 133, 134, 168, 174 bis
 176, 265, 389, 404 (siehe: Wild-
 schwein)
 Cagado. Siehe: Erdschildkröte
Caiman niger. Siehe: Krokodil
 Caingang. Siehe: Kaingang
 Caju-Frucht 278–279, 345
Caladium bicolor (Aronstabgewächs)
 415
Caluromys philander. Siehe: Pelz-
 opossum
 Cancan-Vogel 277
 Cangambá. Siehe: Stinktief
 Capivara 175 Fn. 11, 204 Fn. 9,
 389
Caprimulgus sp. Siehe: Ziegenmelker
 Cara (eßbare Knollenart) 70, 345
Cariama cristata. Siehe: Opossum
Caryocar sp. Siehe: Piqui
Cassicus cela. Siehe: Japim
 Catawba 234, 336
Cathartes urubu. Siehe: Aasgeier
 Catita (kleines Opossum) 225
Cavia aperea. Siehe: Prea
Cebus sp. Siehe: Kapuzineraffe
Cerchneis sparverius eidos. Siehe:
 »Rapina«-Adler
Cercomys. Siehe: Ratte
 Chané 385 Fn. 11
 Charivari 369–372, 386–387, 422, 432
 bis 433
 Chavanté 94
 Chayma 288
 Chinesische Malerei 38
 Chirokesen 229, 234, 267
Chironectes minimus. Siehe: Wasser-
 opossum
Chorisia insignis (Baum) 136
 Choroti 188
 Chromatismus 70, 317–364, 383–384,
 409–419
Cichla ocellaris. Siehe: Tucunaré

- Ciconia maguari*. Siehe: Storch, Maguari
 Cinadatáo. Siehe: Cancan
 Cipó ambé, cipó guembé (Liane)
 244 Fn. 13
Clusia grandifolia. Siehe: Kofa
 Coata-Affe 354
 Coati 98, 104, 105
 Cobaye 174, 176 Fn. 12 (Siehe: Prea)
 Code (Definition) 259, 275, 310, 316
 bis 317, 406
 Codes, sensorische 195–216, 217–218,
 224, 268–269, 311, 322–329, 383 bis
 384, 392, 415–416
Coelogenys paca. Siehe: Paca
Colymbus sp. Siehe: Tauchervogel
 Comadreja. Siehe: Opossum
Conepatus chilensis. Siehe: Stinktief
 Coos 70
Coragyps atratus foetens. Siehe: Aas-
 geier
 Costa Rica 241 Fn. 10
 Cotia. Siehe: Aguti
Couma utilis. Siehe: Sorveira-Baum
 Coyote 430
Crax sp. Siehe: Mutum
 Creek 229, 233, 267
Crescentia. Siehe: Kürbisflasche
 Criquet 229
Crotophaga ani. Siehe: »Schie«-Vogel
Crypturus strigulosus. Siehe: Inambu
 relógio, *Grypturus*
 Cuica d'agua. Siehe: Wasseropossum
 Cujubim-Vogel 266 Fn. 3, 389
 Cunauaru 340–341, 342 Fn. 6, 398
 Fn. 4
 (siehe: Kröte, Frosch)
 Cupiuba-Baum 163
 Curare 353, 398, 312–413, 419
 Curupira 340
 Cutia. Siehe: Cotia

Dahlstedtia (toxische Pflanze) 330
Dasyprocta. Siehe: Aguti
Dasybus trilineatus. Siehe: Tatu-bola
 DEBUSSY 30, 50
 Dekorative Kunst 36, 44, 410–416
 Delaware 322 Fn. 8
 Denken, objektiviertes 22–28
 Diachronie, Synchronie 120, 293, 311
 Diatonik 362, 409
 Dichtung 34, 37
Dicotyles labiatus. Siehe: Queixada,
 Wildschwein
Dicotyles torquatus. Siehe: Caetetu,
 Wildschwein
Didelphys gen. Siehe: Opossum
 DIDEROT, D. 369
 DIODORUS 35
 DIONYSIOS 307
 Diskrete Quantität. Siehe: kontinuier-
 lich, diskontinuierlich, Intervalle
 Drachenadler 69, 354, 402, 408
 DUMEZIL, G. 30 Fn. 5
 DURKHEIM, E. 16

Eciton sp. Siehe: Ameise
 Eichhörnchen 243
 Eidechse 58, 70, 90, 154, 185 Fn. 3, 212
 Fn. 12, 214, 248, 260, 262, 263, 413
 Eingeweide 311–317
 Eisvogel 389
 Ekel 378
 Emu (Straußenvogel) 166 Fn. 8, 326
 Epidemie 86, 88–93, 150, 180–192, 238
 Fn. 8, 317–322, 330–364, 383–385,
 409–419
 Erbrechen 181–182
 Erdnuß (*Arachnis hypogea*) 220, 260
 Erdschildkröte 64, 296, 414
 Erismature. Siehe: Taucherente
 Erle 422
 Erstgeborener 420–421
 Eskimo 288 Fn. 4, 292 Fn. 7, 314, 382
 bis 385
 Etymologie und Sinn 121, 246, 263
 Eule 134 Fn. 6, 144, 391
 Europa 369–372, 377–378, 386–387,
 419–434

 Falke 128, 136, 209, 211
 Farben 35–44, 362, 388–408, 410–416
 (siehe Polychromie)
 Faultier 279, 402, 404 und Fn. 7

- Felis concolor*. Siehe: Puma
Felis onça. Siehe: Jaguar
 Felsmalereien 166 Fn. 8, 179
 Fernrohr (Sternbild) 289 Fn. 5, 298
 Fieber 88 Fn. 12, 332
 Filiation 60–61, 64, 72, 74 Fn. 4, 82 bis
 84, 88, 102–103, 105–106, 121–127,
 131–133, 157–160, 221, 237–238, 249
 Finsternis, Sonnen-, Mond- 369–372,
 383–385, 386–387, 399–400, 422, 433
 FIRTH, R. 80
 Fisch- und Jagdgift 86, 239 Fn. 8, 325,
 330–364, 389–399, 409–414, 418 bis
 419
 Fischotter 130, 133, 143, 146–147, 204
 Fn. 9, 228, 255, 296 (siehe: Ariranha)
 Fledermaus 134 Fn. 6, 164, 165, 179
 Fliege 230, 232, 323
 FLORIAN, J. P., CLARIS DE 217
 FRANKLIN, A. 378
 frisch 256
 Frischlinge 138–139 (siehe: Caetetu,
 Wildschwein, Queixada)
 Frosch 218, 325, 340, 355, 400 (siehe:
 Kröte, Cunauaru)
 Fuchs 225, 226 Fn. 1, 228, 288 Fn. 4,
 321, 336, 350 Fn. 11, 393

 Galinha do bugre. Siehe: Cancan
 Gambá. Siehe: Opossum
 Garça. Siehe: Reiher
 Gavião pega-macaco. Siehe: Drachen-
 adler
 Gavião-real. Siehe: Drachenadler
 Genipa-Baum 271, 274, 401
 Geometrische Formen 36, 411–416
 Geräusch 35–45, 195–216, 267–268,
 369–381, 386–392, 399–401, 419 bis
 434
 Gerüst (Definition) 259, 275
 Geschichte 15, 20–21, 24, 196, 290
 Fn. 6
 Getränke, gegorene 105 Fn. 1, 210 bis
 211
 Getreide 431
 Gewürz, gewürzte Speise 168–169,
 182, 413

 Gift. Siehe: Fisch- und Jagdgift
Glaucidium. Siehe: Eule
 GOEJE, C. H. de (Diskussion) 342
 Fn. 6
Goupia glabra. Siehe: Cupiuba
 Gralha azul (Vogel) 60
 GRANET, M. 30 Fn. 5
 GREGOIRE, H. 30 Fn. 5
 Griechenland 307
 Grille 250, 279
Grypturus crypturus. Siehe: Jaho-Vo-
 gel
 Guarayu 164, 188
 Guariba-Affe 60, 163, 172, 353–354,
 398
 Gurke 220, 431
 Gürteltier. Siehe: Opossum

 Hafer 429
 Haifisch 149
 Hanunóo 431
 Hase 153, 229, 250, 263 Fn. 2
 Hautflügler. Siehe: Wespe, »Sun-bee«
 Hawaii-Inseln 384 Fn. 10
 Hervey-Inseln 313
 Heuschrecke 57–58, 70, 229, 264, 265,
 266, 377
 Hidatsa 290
 Himmel, Besuch im 242, 417–419
 Hirsch, Hirschtiere 59, 70, 96, 103, 134
 Fn. 6, 162, 169, 187, 234, 313, 325,
 389
 Hitchiti 233, 267
 Holz, lebendes und totes 197–203
 Honduras 431
 Honig 128–129, 137, 198, 311
 Hopi 288
Hoplias malabaricus. Siehe: Pataka
 Huftiere. Siehe: Caetetu, Wildschwein,
 Queixada
 Hühnervogel. Siehe: Cujubim, Inham-
 bu, Jacu, Jaho, Macuco, Mutum,
 Perdrix, Wasserhuhn
 Hund 105 Fn. 1, 137, 234, 337, 356
 HUXLEY, F. (Diskussion) 181, 229
 Hyaden 149, 159, 282, 287, 291, 292,
 312 Fn. 1

Hydra (Sternbild) 307

Hydrochoerus capibara. Siehe: Capivara

Hyla venulosa. Siehe: Cunauaru

Hymenea courbaril. Siehe: Jatoba-Baum

Hypomorphnus urubitinga. Siehe: »Tawato«-Adler

Ibis (Vogel) 338

Imiri-Fisch 397 Fn. 3

Inaja-Palme 348 Fn. 9

Inambu religio (Vogel) 266 Fn. 3

Inambu-tin. Siehe: Inhambu

Infrastruktur 78–80, 316, 424–428, 436–437

Inga-Baum 345

Ingalik 382, 385 Fn. 11

Inhambu-Vogel (vgl. Inambu, Perdrix) 115, 118, 250, 260, 265–267, 335

Intervalle 31–33, 38–43, 47, 73–80, 272, 354–364, 399–400, 403–404, 409–419, 421, 433–438

Inzest 57–93, 113–115, 139–141, 368, 381–382, 401

Ipurina 291

Irara (Marderart) 227 Fn. 1

*Iriartela sebiger*a Mart. Siehe: Paxiubinha-Palme

Irokesen 332–335

Iwapui. Siehe: apu-i

Jabiru. Siehe: Tuyuyu

Jaboti. Siehe: Erdschildkröte

Jacamin-Vogel 227

Jacaré. Siehe: Krokodil

Jacu-Vogel 98, 102, 103, 389, 403

Jaguar 27, 64, 94–104, 107–109, 113 bis 116, 121, 126, 129, 134 u. Fn. 6, 135–138, 142, 144–148, 162–179, 182–192, 197, 212, 221, 230–233, 246–251, 264, 266, 269 Fn. 4, 295, 297, 327, 348, 367, 381, 404, 416

Jaho-Vogel 96, 98, 103, 115, 338

Jaicha. Siehe: Paca

JAKOBSON, R., 50, 435

Jams 70, 218, 220

Japim-Vogel 244 Fn. 12

Japu. Siehe: Bunia-Vogel

Japuirá (Óriol) 71

Jaratatáca. Siehe: Stinktief

Jatoba-Baum 64, 72, 84, 91, 95, 97, 171, 260

Jemez 421

Jicarilla 263, 376

Jivaro 204, 372 Fn. 2, 392

Jungianismus 81, 246

Jupiter 222, 323, 374

Jurimagua 414 Fn. 4

Juriti-Vogel 57 (siehe: Taube)

Käfer 291

Kaingang 190 Fn. 4, 197 Fn. 2, 247 u. Fn. 14, 267

Kaiova 332

Kalapuya 70

Kaninchen. Siehe: Hase

Kantianismus 25, 397

Kapuzineraffe 172, 335, 343

Karaguata (Bromelienart) 137

Karikatur 436

Karolinen 300

Kartoffel 70, 218, 220, 290 Fn. 6, 345, 361, 397 u. Fn. 3

Kathlamet 70

Ketten 410–411

Klamath 81

Kleeblatt 429

Knabe, eingeschlossener 80–90, 428, 433–434

Knollen 431

Koasati 228, 229, 267

Kofa (Pflanze) 244

Kolibri 57, 70, 156, 228, 254 Fn. 16, 264, 267, 268, 391

Kolumbien 134 Fn. 6, 242

konkrete Musik 40–41

Königsgeier 189, 213, 354

kontinuierlich, diskontinuierlich 31 bis 33, 47, 73–80, 210, 289–293, 354 bis 364, 409–419, 433–438

Konvulsionen 332–333

Körperöffnungen 147–179, 180–182, 392–396

- Krabbe 297
 Krankheit. Siehe: Epidemie
 Krebs 147
 Kröte 100, 103, 166 u. Fn. 8, 175 Fn. 11, 188, 213, 250, 341, 342 u. Fn. 6, 398 Fn. 4
 (siehe: Cunauaru, Frosch)
 Krokodil 102, 108, 149, 165, 230–232, 248, 260–264, 268, 309, 326, 327, 343, 349, 412
 Kürbisflasche 274
 Kultur und Gesellschaft 245–247
 Kultur, Natur (Gegensatz) 35–50, 164 bis 165, 177–178, 241, 320–321, 354 bis 364, 405–406, 436–437
 Kumanagoto 288
 kurz, lang (Gegensatz) 119–120, 174 bis 175
 Kwakiutl 375

 Lachen 128–133, 147–179, 180–182
Lagenaria. Siehe: Kürbisflasche
 Lappen 421
 Laubfrosch. Siehe: Kröte, Cunauaru, Frosch
 Leguan 153, 154, 161, 167, 185 Fn. 3, 254 Fn. 16
 Lehm. Siehe: Töpfererde
Leptoptila sp. Siehe: Taube, Juriti
 Letztgeborener, Heirat des 422–423, 428–434
 Lexikon 275–276, 315–317
 Liane 84, 86, 91, 156, 209, 244, 267, 330, 336, 338, 354, 355, 418
 Lied 44
 Linguistik. Siehe: Sprache
 LIPKIND, W. (Diskussion) 26–27
 LITTRÉ, E. 363
 LIVIUS 370
 Lolaca 384
 LUKREZ 35
Lythraea sp. Siehe: Aroeira-Baum

 Macaco prego. Siehe: Kapuziner-Affe
 Macaxeira (süßer Maniok) 345
 Macuco-Vogel 115
 Made 166

 Mãe de luna. Siehe: Ziegenmelker
 Maguari-Vogel 389 (siehe: Storch)
 Mais 142, 155, 170, 218–224, 236, 240, 241 Fn. 10, 244, 247 Fn. 1, 345, 347, 378, 380
 Malerei 35–45, 362, 411–416
 MALINOWSKI, B. 49
 MALLARMÉ, S. 33
 Mammori. Siehe: Heuschrecke
 Mandan 290, 375, 424–425
 Maniok 170, 205, 209, 220, 237–240, 247, 254 Fn. 16, 282 Fn. 1, 284, 287, 321, 345, 356, 397 Fn. 3 (siehe: Macaxeira)
 Marimono-Affe 165
 Maritatáca. Siehe: Stinktief
Marmosa pusilla. Siehe: Catita
 Marquesas-Inseln 300
 Mars 374
Marsupialia. Siehe: Opossum
 Mathematik 51
Maximilia regia. Siehe: Inaja-Palme
 Maya 414 Fn. 3, 422
 Méa (aromatische Pflanze) 143 Fn. 7
 Melone 345
 Menomini 187
Mephitis mephitis, *suffocans*. Siehe: Stinktief
 Mescalero 376
 Metapher 39, 201, 238–239, 240, 324 bis 329, 350, 434–438
 Methodologie 11–53, 74 Fn. 4, 83, 121, 133–135, 146–147, 150–151, 158 bis 159, 195–197, 224, 241, 246, 259, 275–276, 290 Fn. 6, 299, 310–311, 326–327, 392–399, 432–438
 Metonymie 30, 238–239, 326–329, 350
 Mexiko 233 Fn. 5, 254 Fn. 16, 288, 370, 385 Fn. 11, 414 Fn. 3, 431
 Micmac 421
Microdactylus cristatus. Siehe: Sariema
 Milch 238–239 u. Fn. 8, 254 Fn. 16, 348, 424
 Milchstraße 318–319, 383
 Mistkäfer 414 Fn. 3
 Modoc 81
 Mojos 288

- Montagnais-Naskapi 375
 MONTAIGNE, M. DE 414 Fn. 4
 Moro-moro. Siehe: Biene
Morphnus guianensis. Siehe: Drachen-
 adler
 Muçum. Siehe: Pupeyré
 Mucura. Siehe: Opossum
 Mura 119 Fn. 2
 Mureru brava (Wasserpflanze) 315
 Musik 7, 28–50, 362–363
 Mutum (Vogel) 102, 103, 106, 115,
 266 Fn. 3, 389, 403, 407
Mycteria mycteria. Siehe: Tuyuyu-
 Vogel
Myopsitta monachus. Siehe: Papagei
Myrmecophaga jubata. Siehe: Amei-
 senbär

 Nacht 206–212, 312, 317–319, 377–385,
 410
 Nachtigall 389
 Nagetiere. Siehe: Aguti, Capivara,
 Hase, Paca, Prea, Ratte
 Nahrungsbaum 218–223, 242–247
Nasua socialis. Siehe: Coati
 Natchez 229, 267, 385 Fn. 11
 Navaho 314
 Nhambu. Siehe: Inhambu
Nicotiana. Siehe: Tabak
 Niederschläge 281–282, 293–329, Ab-
 bild. 9
 NIMUENDAJU, C. (Diskussion) 374, 403
Nomonyx dominicus. Siehe: Tauchente
 Nordamerika 12, 22, 70, 80, 187, 200,
 202 Fn. 7, 226, 229, 233, 261 Fn. 1,
 267, 268 Fn. 4, 282 Fn. 1, 288–289,
 312–313, 318, 322 Fn. 8, 327 Fn. 10,
 332–335, 370, 372, 374–375, 376, 381
 bis 385, 387–388, 421, 429, 430–431

 Oayana 331 Fn. 1
 Oazabaka (Vogel) 389
 oben, unten (Gegensatz) 182, 375–379,
 401–402, 429–430, 432 und passim
 Öffnungen. Siehe: Körperöffnungen
Oenocarpus bacaba. Siehe: Bacaba-
 Palme

 Ojibwa 26 Fn. 4, 77–80
 Onomatopöien 435–436
 Opossum 18 Fn. 1, 217–247, 254 Fn.
 16, 266, 284 Fn. 2, 322 bis
 324, 349, 350, 355, 363, 378, 411
 Fn. 1, 414 Fn. 3, 417 (siehe: Stink-
 tier)
 – Pelzopossum 225
 – Wasseropossum 225
Orbignia sp. Siehe: Babassu-Palme
 Oriol. Siehe: Bunia-Vogel, Japim, Ja-
 pu, Japuirá
 Orion 150, 159, 281–309, 374
Ormosia sp. Siehe: Api
Ostinops sp. Siehe: Bunia-Vogel
 OVID 226 Fn. 1
 Ozeanien 240

 Paca (Nagetier) 115, 174, 175 u. Fn.
 11, 239 Fn. 9, 389
 Pacu (Fisch) 296–297
 Pakamu (Fisch) 300
 Palikur 284, 300
 Palme 128, 411
 Panama 185 Fn. 3, 254 Fn. 16
 Papagei 135, 136, 144, 153–156, 161,
 212, 289, 389, 390, 403, 408
 Paressi 247 Fn. 14
 Pataka (Fisch) 302
Paullinia (Pflanze) 330
 Pawnee 322 Fn. 8, 375
 Paxiubinha-Palme 237
 Pazifischer Ozean 300
 PECKER, J. C. 301 Fn. 8, 304
 Pelzopossum 225
 Pekari. Siehe: Queixada
Penelope sp. Siehe: Cujubim
 Penis, langer 207
 Penisbeutel 57, 64–69
Peramys domestica. Siehe: Catita
 Perdrix 260 (Siehe: Inhambu)
 Periodizität 207–210, 212–216, 248 bis
 256, 278, 293–294, 311–312
 Periquito (Vogel) 389
 Peru 263, 330, 370, 385 Fn. 11, 394
 Fn. 2
 Pfau (Sternbild) 298

- Pfefferstrauch, falscher. Siehe: Aroeira
 Pflanzen (Klassifikation) 84, 90–91
 Pflaumenbaum, wilder 245
 Philippinen 430
Philodendron sp. Siehe: Cipó ambé
 Philosophie 22–28, 46
 Pikia. Siehe: Piqui
 Pima 268 Fn. 4
 Pipira-Vogel 407
 Piqui (Fruchtbaum) 130
 Piranha-Fisch 45, 71, 170–171, 280,
 297, 313, 315, 368
 PLATON 363
 Plejaden 149, 159, 209–210, 281 bis
 317
 PLINIUS 295
 PLUTARCH 226 Fn. 1, 384
 Pocomchi 422
 Poesie. Siehe: Dichtung
 Pogodóri (Knollenfrucht) 70
Polyborus plancus. Siehe: Falke
 Polychromie 70, 389–408, 410–417
 (siehe: Farben)
 Polynesien 300, 313, 384 Fn. 10
 Popol Vuh 233 Fn. 5, 294 Fn. 2
Poraqueiba sericea. Siehe: Umari
 Prea (Nagetier) 170–176, 178, 225,
 254 Fn. 16
Priodontes giganteus. Siehe: Großer,
 Riesen-Tatu
Protium heptaphyllum. Siehe: Breu
 branco
 PSEUDO-ERATOSTHENES 307
Psophia crepitans. Siehe: Jacamin
Pterodon pubescens. Siehe: Api
Pteroneura brasiliensis. Siehe: Ariran-
 ha, Fischotter
 Pukapuka 300
 Puma 152, 212, 233–234
 Pupeyré (Aal) 318
 Python-Schlange 167
 QUEIROZ, M. J. DE (Diskussion) 374
 Queixada 99, 104, 114, 116–117, 119
 bis 120, 133, 174–175, 176, 389–390
 (siehe: Wildschwein)
 Quiché 385 Fn. 11
 Rabe (Sternbild) 64, 295–309, 311–315
 Rabe (Vogel) 254 Fn. 16, 307, 393
 »Rapina«-Adler 407, 408
 Raposa. Siehe: Fuchs
 Ratte 175, 221–224, 225, 243, 263
 Fn. 2
 Raupe 60
 RAVEL, M. 50
 Rebhuhn 260, 264–265 (siehe: Inham-
 bu)
 Regen. Siehe: Niederschläge
 Regenbogen 214, 317–364, 383, 388
 bis 419
 Reiher 69, 71, 128, 297, 300, 331–334,
 389, 403, 407 (siehe: Soco)
 Reinecke Fuchs 377 Fn. 3
 Reis 220
 Revolte der Gegenstände 385 Fn. 11
 RICOEUR, P. 25
 Rigel 298
 Ritus und Mythos 18, 372–373, 432
 bis 435
 RIVIÈRE, G. H. 371
 Rochen 339, 340
 roh, gekocht, verfault; passim
 Roucou. Siehe: Urucu
 ROUSSEAU, J. J. 362, 363
 Rübe 429
 Rufe 199–216
 Sahaptin 385 Fn. 11
 SAINT-VICTOR, H. DE 378
 Salesienser 18–19, 61–64, 66–68, 183
 bis 184, 277, 295–298
 Sariema (Vogel) 152, 198, 200, 212,
 241 Fn. 10, 326
 »Schie«-Vogel 223
Schinus molle, teribinthifolius. Siehe:
 Aroeira-Baum
 Schildkröte 167, 209, 211, 230–234,
 289, 298, 300, 407, 408
 – Erdschildkröte 64, 296, 414
 Schlange 137, 141, 146, 167, 168, 204
 Fn. 8, 9, 205–209, 214, 225, 235, 296,
 309, 318, 319, 322, 337, 340, 356,
 389, 391, 397, 398, 401, 413–415
 Schmetterling 59

- Schmutz 335–342, 346–349, 354–355
 Schnake 342 Fn. 6, 377, 402
 SCHÖNBERG, A. 38, 50
 Schönheit, weibliche 80 Fn. 8, 152–154
 Schrift 417
 Schwarzfußindianer 313 Fn. 2
 Schweigen. Siehe: Stummheits- und Taubheitsverhalten
Sciadeichtys. Siehe: Imiri-Fisch
 Serielle Musik 41–50
 Serjania (toxische Pflanze) 330
 Serrano 384
Serrasalmus gen. Siehe: Piranha
 Shipaia 119 Fn. 2, 188, 317 Fn. 5
 Shukuru 199
Silurus sp. Siehe: Wels
 Skorpion (Sternbild) 313
 Soco 389 (siehe: Reiher)
 Sonne und Mond 254–255, 341, 375 bis 378, 381–385, 401, 421–422
 Sorneira-Baum 167
 Specht 260, 264–268, 376, 393, 407
 Sperber 128, 153, 154, 260, 261, 326
 Spinne 207, 208
 SPITZER, L. (Diskussion) 378
Spizaetus. Siehe: Drachenadler
 Spitzmaus 225
 Sprache 19–20, 25–26, 29, 37, 40–41, 46–48, 275–276, 433–436
 STATIUS 286
 Stelzvogel 288
 Sternbilder 281–329, Abb. 10–17
 Stinktief 204, 229–230, 234, 261 u. Fn. 1, 269, 322 Fn. 8, 350, 351 Fn. 11, 378, 414 Fn. 3
 Stinkvogel. Siehe: Bunia-Vogel
 Storch 288, 291 (siehe: Maguari)
 STRAWINSKY, I. 30, 50, 409
 Strukturalismus 46, 135, 150, 195 bis 196, 259, 275–276, 290 Fn. 6, 316 bis 317, 394–395, 434–438
 Stummheits- und Taubheitsverhalten 119–162, 180–183, 202–216, 368, 377 bis 381, 386–392, 419–421
 Sucupira (Hülsenfrucht) 70
 Sucuriju-Schlange 318
 »Sun-bee« 380 Fn. 5
 Surucua-hu (Vogel) 403
 Surura 268
 Synekdotie 434–438
 Syntax 316
 Tabak 136–146, 204 Fn. 9, 206, 267, 333 Fn. 2
 Tacana 342, 348, 385 Fn. 11, 404 Fn. 7
 TACITUS 370
 Tag- und Nachtgleiche, Präzession der 294, 304–306
 Taiassu. Siehe: Queixada
 Talamanca 241 Fn. 10
 Tamanako 288
 Tangara-hu (Vogel) 403
 Tapieté 188
 Tapir 60, 86, 98, 103, 114, 134 Fn. 6, 172, 189, 209, 210, 235, 243–245, 270 bis 273, 292, 312, 336–364, 389, 401
 Tapirapé 188
 Trahumara 430
 Taro 300
 Tatu (Gürteltier) 60, 72, 75, 86, 92, 115, 124, 136, 158, 172, 232 Fn. 4, 296–297, 348, 401
 – Großer, Riesen-Tatu 60, 72, 86, 92
 – Tatu-bola 72
 – Tatu bola do campo 72
 – Tatu liso 72
 – Tatu peba 72
 Taube 57, 70, 154, 228, 264, 265, 266, 324, 391 (siehe: Juriti)
 Tauchente 277
 Tauchervogel 228, 390
 »Tawato«-Adler 407, 408
Tayassu pecari. Siehe: Queixada
Tayassu tajacu. Siehe: Caetetu
Tayra sp. Siehe: Irara
 Te Manu-Vogel 300
 Tembê 188, 327 Fn. 10, 385 Fn. 11
Tephrosia (toxische Pflanze) 330
 Tereno 188
 Tewa 288
Thrasaetus harpia. Siehe: Drachenadler
 Tikopia 78–80
 Timbó. Siehe: Fischgift

- Timbu. Siehe: Opossum
Tinamus sp. 149
 Tingui (Fischgift) 330
 Tomate 431
 Töne, musikalische 35–48
 Töpferei 320–321, 411–414
 Töpfererde 319–329
 Tristan und Isolde 363–364
 Trockenheit 253–254, 270, 279, 372 bis
 381, 399, 404 Fn. 6
 Trompetenvogel. Siehe: Jacamin
 Tucuna-Fisch 233
 Tukan-Vogel 69, 389, 407
 Tukum-Palme 260–280
 Tunebo 175
 Tupari 343, 346–347
 Tuyuyu-Vogel 337, 359
 TYLOR, E. B. 24 Fn. 2

 Uhrenvogel. Siehe: Inambu relógio
 Umari-Baum 226, 227, 228, 237
 Umotina 282 Fn. 1
 Unsterblichkeit 208–216, 249–256, 322
 Fn. 8
 Urin 167, 180, 185 Fn. 3, 236, 254 u.
 Fn. 16
Uroleuca cristatella. Siehe: Gralha azul
 Urubu 71, 102, 187–191, 262, 263, 265,
 326, 348, 368, 417 (siehe: Aasgeier)
 Urucu (Farbstoff liefernde Pflanze) 65,
 70, 87 Fn. 10, 128, 142, 271, 413
 Urutau. Siehe: Ziegenmelker

 Vagina dentata 154
 Venus 301 Fn. 8, 323–324, 347, 374
 Verdoppelung 435–436
 verbrannt, verfaut 232–234, 256, 375
 bis 381, 399–400, 404 Fn. 7, 428 bis
 434, passim
 Verwandtschaftsbeziehungen 67–68, 99
 bis 100, 121–133, 133–141
 Vogelgesang 35 Fn. 6, 39
 Vogel Strauß. Siehe: Emu

 WAGNER, R. 30, 50, 363–364
 »Wamong-bee«. Siehe: »Sun-bee«
 Wald, Steppe 241 Fn. 10
 Wanze 228
 Warramunga 420
 Wasser (Klassifizierung) 274–276, 293
 bis 309
 Wasseraron 235
 Wasserhuhn 102, 103, 106
 Wasserkäfer 204 Fn. 9
 Wasserlilie 314 Fn. 3
 Wassermelone 220
 Wasseropossum 225
 Wasserschlange 309, 338, 390
 Wasserwanze 203
 WEBERN, A. 50
 Wels 397 Fn. 3
 Wespe 163, 297, 326, 373, 380 Fn. 5,
 393, 398, 399, 402, 404 Fn. 6
 Wichita 376
 Wiesel 226 Fn. 1, 414 Fn. 3
 Wildschwein 96, 104, 116–135, 138 bis
 141, 144–147, 158, 174, 175, 236,
 271, 273, 278, 340 (siehe: Caeteru,
 Queixada)
 Wintu 384
 Wolf 166, 233, 370
 Wurm 209, 237, 348, 418

 Xinadatau. Siehe: Cancan

 Yamana 351 Fn. 11
 Yao-Vogel. Siehe: Jaho
 Yurok 200, 429
 Yurukaré 175 Fn. 11
 Yurutahy. Siehe: Ziegenmelker

 Zecke 228, 235, 336, 355–356
 Ziegenmelker 134, 240
 Zwiebel 429, 431
 Zuckerrohr 345
 Zuñi 288 Fn. 4, 314, 376, 378

Bibliographie

Abkürzungen

ARBAE	<i>Annual Report of the Bureau of American Ethnology</i>
BBAE	<i>Bulletin of the Bureau of American Ethnology</i>
Colb.	Colbacchini, A.
E.B.	Albisetti, C., und Venturelli, A. J.: <i>Enciclopédia Boróro</i> , Campo Grande 1962
HSAI	<i>Handbook of South American Indians</i>
JAFL	<i>Journal of American Folklore</i>
K.G.	Koch-Grünberg, Th.
L.-S.	Lévi-Strauss, C.
Nim.	Nimuendajú, C.
RIHGB	<i>Revista do Instituto Historico Geographico Brasileiro</i>
RMDLP	<i>Revista del Museo de la Plata</i>
RMP	<i>Revista do Museu Paulista</i>
UCPAAE	<i>University of California Publications in American Archaeology and Ethnology</i>
V.G.	Van Gennep, A.

Abbeville, Claude d'

Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines, Paris 1614

Abreu, J. Capistrano de

Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas, Rio de Janeiro 1914

Ahlbrinck, W.

»Encyclopaedie der Karaiben«, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 27, 1*, 1931

Albisetti, C.

»Contribuições missionarias«, *Publicações da Sociedade brasileira de antropologia e etnologia*, Nr. 2-3, Rio de Janeiro 1948

Vgl. auch: Colbacchini (3), und E.B. (*Enciclopédia Boróro*)

Amorim, A. B. de

»Lendas em Nheêngatu e em Portuguez«, *RIHGB*, t. 100, Bd. 154, Rio de Janeiro 1928.

Andersen, J. C.

Myths and Legends of the Polynesians, London 1928

Augustinos

»Relación de idolatria en Huamachuco por los primeros«, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Peru, t. 11), Lima 1918

Baldus, H.

- (1) *Ensaio de Etnologia Brasileira*, São Paulo 1937
- (2) *Lendas dos Índios do Brasil*, São Paulo 1946
- (3) »Lendas dos índios Tereno«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 4, 1950
- (4) Hrsg.: *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringersgeschichten Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*, Kassel 1958

Banner, H.

- (1) »Mitos dos índios Kayapo«, *Revista de Antropologia*, Bd. 5, Nr. 1, São Paulo 1957
- (2) »O Índio Kayapo em seu acampamento«, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Neue Serie, Nr. 13, Belém 1961

Barbeau, M.

»Huron-Wyandot Traditional Narratives«, *National Museum of Canada, Bull. Nr. 165, Anthropol. Series Nr. 47*, Ottawa 1960

Bastide, R.

»La Nature humaine: le point de vue du sociologue et de l'ethnologue«, *La Nature humaine, actes du XI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française* (Montpellier 4.–6. September 1961), Paris 1961

Bates, H. W.

The Naturalist on the River Amazon, London 1892

Baudelaire, Ch.

»Richard Wagner et *Tannhäuser* à Paris«, *Œuvres complètes*, Paris 1961

Beaglehole, E. und P.

»Ethnology of Puka-Puka«, *B.P. Bishop Museum, Bull. 150*, Honolulu 1938

Becher, H.

»Algumas notas sobre a religião et a mitologia dos Surára«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 11, São Paulo 1959

Beckwith, M. W.

»Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies«, *Memoirs of the American Folklore Society*, Bd. 32, New York 1938

Benveniste, E.

»Communication animale et langage humain«, *Diogenes*, 1, Paris 1952

Boas, F.

- (1) »The Central Eskimo«, 6th *ARBAE* (1884–1885), Washington, D. C., 1888
- (2) »Tsimshian Mythology«, 31st *ARBAE* (1909–1910), Washington, D. C., 1916

Borba, T. M.

Atualidade Indígena, Curitiba 1908

Botelho de Magalhães, A.

Impressões da Comissão Rondon, Rio de Janeiro o. J. [1921]

Boulez, P.

Art. »Serie«, *Encyclopédie de la musique*, 3Bde., Paris 1958–1961

Brett, W. H.

Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana, London o. J. [1880]

Bunzel, R. L.

»Introduction to Zuñi Ceremonialism«, 47th *ARBAE* (1929–1930), Washington, D. C., 1932

Butt, A.

»Réalité et idéal dans la pratique chamanique«, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, Bd. 2, Nr. 3, 1962

Cadogan, L.

»Ayvu Rapita. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá«, *Antropologia no. 5, Boletim no. 227. Universidade de São Paulo*, 1959

Campana, D. del

»Contributo all'Etnografia dei Matacco«, *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia*, Bd. 43, Heft 1-2, Florenz 1913

Cardus, J.

Las misiones Franciscanas entre los indios de Bolivia, Barcelona 1886

Carter, T. D.

»The Opossum – Our only Pouched Mammal«, *Natural History*, Bd. 56, Nr. 4, New York 1957

Caspar, F.

(1) »Some Sex Beliefs and Practices of the Tupari Indians (Western Brazil)«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 7, São Paulo 1953

(2) »Puberty Rites among the Tupari Indians«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 10. São Paulo 1956–1958

Cavalcanti, A.

The Brazilian Language and its Agglutination, Rio de Janeiro 1883

Chapman, J. W.

»Ten'a Texts and Tales from Anvik, Alaska«, *Publ. of the Amer. Ethnol. Society*, Bd. 6, Leyden 1941

Chermont de Miranda, V. de

»Estudos sobre o Nheêngatú«, *Anais da Biblioteca Nacional*, Bd. 54 (1942), Rio de Janeiro 1944

Christian, F. W.

The Caroline Islands, London 1899

Colbacchini, A.

(1) *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro 1919

(2) *I Boróros Orientali »Orarimugudoge« del Matto Grosso, Brasile*, Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco, (1), Turin o. J. [1925]

(3) Vgl. den folgenden Titel:

Colbacchini, A., und Albisetti, C.

Os Boróros Orientais, São Paulo–Rio de Janeiro 1942

Coll, P. C. van

»Contes et légendes des Indiens de Surinam«, *Anthropos*, Bd. 2 und 3, 1907 bis 1908

Conklin, H. C.

The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World, Doctoral Dissertation, Yale University 1954 (Mikrofilm)

Cornyn, J. H.

»Ixcit Cheel«, *The Maya Society Quarterly*, Bd. I, Nr. 2, Baltimore 1932

Cory, H.

»Jando, II«, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Bd. 78, Nr. 1 bis 2 (1948), London 1951

Coudreau, H.

Voyage au Tapajoz, 1895–1896, Paris 1897

Coutinho de Oliveira, J.

Lendas Amazonicas, Pará 1916

Couto de Magalhães, J. V.

O Selvagem, Rio der Janeiro 1876

Crevaux, J.

Voyages dans l'Amérique du Sud, Paris 1883

Crocker, W. H.

»The Canela since Nimuendaju: A Preliminary Report on Cultural Change«, *Anthropological Quarterly*, Bd. 34, Nr. 2, Washington, D. C., 1961

Cruz, M.

(1) »Dos nomes entre os Bororos«, *RIHGB*, Bd. 175 (1940). Rio de Janeiro 1941

(2) »Mitologia borora«, *Revista do Arquivo Municipal*, Bd. 91, São Paulo 1943

Davila, F.

»Relación de idolatrias en Huarochiri«, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Peru, T. II), Lima 1918

Dieterlen, G., und Calame-Griaule, G.

»L'Alimentation dogon«, *Cahiers d'Études africaines*, Nr. 3, Paris 1960

Dietschy, H.

»Das Häuptlingswesen bei den Karaja«, *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, XXV, Hamburg 1959

Dorsey, G. A.

»Traditions of the Skidi Pawnee«, *Memoirs of the American Folklore Society*, Boston–New York 1904

Dreyfus, S.

Les Kayapo du Nord. Contribution à l'étude des Indiens Gé, Paris–Den Haag 1963

Du Bois, C.

»Wintu Ethnography«, *UCPAAE*, Bd. 36, Nr. 1, Berkeley 1935

Dumézil, G.

»Déesses latines et mythes védiques«, *Collection Latomus*, Bd. XXV, Brüssel 1956

Durkheim, E.

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2. Aufl., Paris 1925

E. B.

Albisetti, C., und Venturelli, A. J., *Enciclopédia Boróro*, Bd. I, Campo Grande 1962

Ehrenreich P.

»Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens«, *Veröffentlichungen aus dem Königl. Museum für Völkerkunde*, Bd. II, Berlin 1891. Portugiesische Übersetzung von E. Schaden in: *RMP*, Neue Serie, Bd. 2, 1948

Elmendorf, W. W.

»The Structure of Twana Culture«, *Research Studies, Monographic Supplement Nr. 2*, Washington State University 1960

Farabee, W. C.

- (1) »The Central Arawak«, *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia 1918
- (2) »Indian Tribes of Eastern Peru«, *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, Bd. 10, Cambridge, Mass., 1922
- (3) »The Central Caribs«, *The University of Pennsylvania, The University Museum, Anthropological Publications*, Bd. 10, Philadelphia 1924

Fenton, W. N.

- »The Iroquois Eagle Dance«, *BBAE* 156, Washington, D. C., 1953

Firth, R.

- We, The Tikopia*, New York-Chicago 1936

Fortier-Beaulieu, P.

- (1) *Mariages et noces campagnardes*, Paris 1937
- (2) *Enquête sur le charivari*, Ms. im Musée national des Arts et Traditions populaires

Frachtenberg, L. J.

- »Alsea Texts and Myths«, *BBAE* 67, Washington, D. C., 1920

Franklin, A.

- La Vie privée d'autrefois. Les Repas*, Paris 1889

Frazer, J. G.

- (1) »The Silent Widow«, *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, Oxford 1908
- (2) *Totemism and Exogamy*, 4 Bde., London 1910
- (3) *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 Bde., London 1919

Freise, F. W.

- »Plantas Medicinaes Brasileiras«, *Boletim de Agricultura*, Bd. 34, São Paulo 1933

Frigout, A.

- Persönliche Mitteilung (Dez. 1962)

Frikel, P.

- (1) »Kamani. Costumes e Preceitos dos Indios Kachúyana a respeito do curare«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 7, São Paulo 1953
- (2) »Agricultura dos Indios Munduruku«, *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Neue Serie, *Antropologia*, Nr. 4, Belém 1959

Gayton, A. H., und Newman, S. S.

- »Yokuts and Western Mono Myths«, *Anthropological Records*, 5, 1, Berkeley 1940

Gennep, A. van

- Manuel de Folklore français contemporain*, 9 Bde., Paris 1946-1958

Gillin, J.

- »The Barama River Caribs of British Guiana«, *Papers of the Peabody Museum ...*, Bd. 14, Nr. 2, Cambridge, Mass., 1936

Gilmore, R. M.

- »Fauna and Ethnozoology of South America«, in: *HSAI*, Bd. 6, *BRAE* 143, Washington, D. C., 1950

Gimbutas, M.

»Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art«, *Memoirs of the American Folklore Society*, Bd. 49, New York 1958

Goeje, C. H. de

»Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries«, *Internationales Archiv für Ethnographie*, Bd. 44, Leiden 1943

Grubb, W. Barbrooke

An Unknown People in an Unknown Land, London 1911

Gualart, J. M.

»Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañon«, *Peru Indigena*, Bd. 7, Nr. 16-17, Lima 1958

Gubernatis, A. de

Zoological Mythology or the Legends of Animals, 2 Bde., London 1872

Gumilla, J.

Historia natural ... del Rio Orinoco, 2 Bde., Barcelona 1791

Gusinde, M.

(1) *Die Feuerland-Indianer*, 3 Bde., Mödling bei Wien, 1931-1939

(2) Bericht von: Murphy, R. F., »Mundurucu Religion«, *Anthropos*, Bd. 55, Heft 1-2, 1960

Haile, Father B., und Wheelwright, M. C.

Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite, Navajo Religion Series, Bd. 3, Santa Fé, N. M., 1949

Hamilton Jr., W. J.

»Success Story of the Opossum«, *Natural History*, Bd. 72, Nr. 2, New York 1962

Handy, E. S. Craighill

»The Native Culture in the Marquesas«, *B. P. Bishop Museum, Bull.* 9, Honolulu 1923

Handy, E. S. Craighill, und Pukui, M. Kawena

»The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i«, *The Polynesian Society*, Wellington, Neuseeland, 1958

Harrington, J. P.

»The Ethnogeography of the Tewa Indians«, *29th ARBAE* (1907-1908), Washington, D. C., 1916

Hartmann, C.

»Traditional Belief concerning the Generation of the Opossum«, *JAFL*, Bd. 34, Nr. 133, 1921

Hartt, Ch. F.

Os Mitos Amazônicos da Tartaruga, tradução e notas de L. da Camara Cascudo, Recife 1952

Hastings, J. ed.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, 13 Bde., New York 1928

Heizer, R. F.

»Domestic Fuel in Primitive Society«, *Journ. of the Royal Anthropol. Inst.*, Bd. 93, Teil 2, 1963

- Henry, J.
Jungle People. A Kaingáng tribe of the Highlands of Brazil, New York 1941
- Hissink, K., und Hahn, A.
Die Tacana, I. Erzählungsgut, Stuttgart 1961
- Hoehne, F. C.
Botânica e agricultura no Brasil (seculo 16), São Paulo 1937
- Hoffmann-Krayer, E.
Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 9, Berlin 1941
- Hohenthal, W.
 »Notes on the Shucurú Indians of ... Pernambuco, Brazil«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 8, São Paulo 1954
- Holmer, N. M., und Wassén, H.
Muu-Igala or the Ways of Muu. A Medicine Song from the Cunas of Panama, Göteborg 1947
- Hurault, J.
 »Les Indiens de la Guyane française«, *Nieuwe West-Indische Gids* 42, Den Haag 1963
- Huxley, F.
Affable Savages, London 1956
- Ihering, R. von
Dicionário dos animais do Brasil, São Paulo 1940
- Im Thurn, E. F.
Among the Indians of Guiana, London 1883
- Jabobson, R.
 (1) *Selected Writings. I. Phonological Studies*, 'S-Gravenhage 1962
 (2) *Essais de Linguistique générale*, Paris 1963
- Karsten, R.
 (1) »Mitos de los Indios Jibaro (Shuara) del Oriente del Ecuador«, *Boletín de la Sociedad ecuatoriana de estudios historicos americanos*, Nr. 6, Quito 1919
 (2) »The Head-Hunters of Western Amazonas«, *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum*, Bd. 7, Nr. 1, Helsingfors 1935
- Kempf, F. V.
 »Estudo sobre a Mitologia dos Indios Mundurucus«, *Arquivos do Museu Paranaense*, Bd. 4, Curitiba 1944-1945
- Koch-Grünberg, Th.
 (0) *Anfänge der Kunst im Urwald*, Berlin 1905
 (1) *Von Roroima zum Orinoco. Bd. II. Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuna-Indianer*, Berlin 1916
 (2) *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest-Brasiliens*, Neue Aufl., Stuttgart 1921
 (3) *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena 1921
- Kozak, V.
 »Ritual of a Bororo Funeral«, *Natural History*, Bd. 72, Nr. 1, New York 1963
- Krause, F.
In den Wildnissen Brasiliens, Leipzig 1911

Kruse, A.

- (1) »Mundurucú Moieties«, *Primitive Man*, Bd. 8, 1934
- (2) »Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú«, *Anthropos*, Bd. 41–44, 1946–1949
- (3) »Karusakaybë, der Vater der Mundurukú«, *Anthropos*, Bd. 46, 1951 und 47, 1952
- (4) »Pura, das Höchste Wesen der Arikéna«, *Anthropos*, Bd. 50, Faks. 1–3, 1955

Lehmann-Nitsche, R.

- (1) »La Astronomia de Los Matacos«, *RMDLP*, Bd. 27 (3. Serie, Bd. 3), Buenos Aires 1923
- (2) »La Astronomia de los Vilelas«, *RMDLP*, Bd. 28 (3. Serie, Bd. 4), Buenos Aires 1924–1925
- (3) »La Constelación de la Osa Mayor«, *RMDLP*, Bd. 28 (3. Serie, Bd. 4), Buenos Aires 1924–1925
- (4) »La Astronomia de los Tobas«, *RMDLP*, Bd. 27 (3. Serie, Bd. 3), Buenos Aires 1923
- (5) »La Astronomia de los Tobas (segunda parte)«, *RMDLP*, Bd. 28, (3. Serie, Bd. 4), Buenos Aires 1924–1925

Léry, Jean de

Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, 2 Bde., Paris 1880

Lévi-Strauss, C.

- (0) »Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo«, *Journal de la Société des Américanistes*, Neue Serie, Bd. XVIII, Heft 2, Paris 1936
- (1) »Tribes of the right bank of the Guaporé River«, in: *HSAL*, *BBAE* 143, 7 Bde., Washington, D. C., 1946–1959
- (2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949
- (3) *Tristes Tropiques*, Paris 1955
- (4) »The Family«, in: H. L. Shapiro, Hrsg., *Man Culture and Society*, New York 1956
- (5) *Anthropologie structurale*, Paris 1958
- (6) »La Geste d'Asdiwal«, *École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, Jahrbuch (1958–1959), Paris 1958
- (7) Antrittsvorlesung am 5. Januar 1960 (Collège de France, chaire d'Anthropologie Sociale), Paris 1960
- (8) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962
- (9) *La Pensée sauvage*, Paris 1962

Limber, D. Nelson

»The Pleiades«, *Scientific American*, Bd. 207, Nr. 5, 1962

Lipkind, W.

- (1) »Caraja Cosmography«, *JAFIL*, Bd. 53, 1940
- (2) »The Caraja«, in: *HSAL*, *BBAE* 143, 7 Bde., Washington, D. C., 1946–1959

Lukesch, A.

- (1) »Über das Sterben bei den nördlichen Kayapó-Indianern«, *Anthropos*, Bd. 51, Heft 5–6, 1956
- (2) »Bepkororôti, eine mythologische Gestalt der Gorotiré-Indianer«, *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Bd. 7, 2, Nr. 1–4, Wien 1959

Maciel, M.

Elementos de Zoologia geral e descritiva de accordo com a fauna brasileira, Rio de Janeiro–Paris 1923

Magalhães, B. de

»Vocabulário da língua dos Bororos-Coroados do Estado de Mato-Grosso«, *RIHGB*, Bd. 83 (1918), Rio de Janeiro 1919

Magalhães, A. A. Botelho de

Impressões da Comissão Rondon, 5. Aufl., São Paulo 1942

Mahr, A. C.

»Delaware Terms for Plants and Animals in the Eastern Ohio Country: A Study in Semantics«, *Anthropological Linguistics*, Bd. 4, Nr. 5, Bloomington 1962

Mayers, M.

Pocomchi Texts, University of Oklahoma, 1958

Métraux, A.

(1) *La Religion des Tupinamba*, Paris 1928

(2) »Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano«, *RMDLP*, Bd. 23, Buenos Aires 1932

(3) »Myths and Tales of the Matakó Indians«, *Ethnological Studies*, 9, Göteborg 1939

(4) »A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance«, *JAFL*, Bd. 56, 1943.

(5) »Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco«, *Memoirs of the American Folklore Society*, Bd. 40, Philadelphia 1946

(6) »The Botocudo«, in: *HSAL, BBAE 143*, 7 Bde., Washington, D. C., 1946 bis 1959

(7) »Ensayos de Mitología comparada sudamericana«, *América Indígena*, Bd. 8, Nr. 1, Mexico 1948

(8) »Mythes et Contes des Indiens Cayapo (Groupe Kuben-Kran-Kegn)«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 12, São Paulo 1960

Montoya, A. Ruiz de

Arte, vocabulario, tesoro y catacismo de la lengua Guaraní (1640), Leipzig 1876

Mooney, J.

»Myths of the Cherokee«, *19th ARBAE*, Washington, D. C., 1898

Murphy, R. F.

(1) »Mundurucú Religion«, *UCPAAE*, Bd. 49, Nr. 1, Berkeley-Los Angeles 1958

(2) *Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles 1960

Murphy, R. F., und Quain, B.

»The Trumai Indians of Central Brazil«, *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York 1955

Nantes, Martin de

Relation Succinte et Sincère, etc. Quimper o. J. [1706]

Nelson, E. W.

»The Eskimo about Bering Strait«, *18th ARBAE*, Washington D.C., 1899

Nimuendajú, C.

(1) »Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani«, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 46, 1914

(2) »Sagen der Tembé-Indianer«, *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 47, 1915

(3) »Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer«, *Anthropos*, Bd. 14-15, 1919-1920 und 16-17, 1921-1922

- (4) »Os Índios Parintintin do rio Madeira«, *Journal de la Société des Américanistes*, Bd. 16, Paris 1924
- (4a) »Die Palikur-Indianer und ihre Nachbarn« *Göteborgs Kungl. Vetenskapsoch Vitterhets-Samhälles Handligar*, Fjärde Foljden, Bd. 31, Nr. 2, 1926
- (5) »The Apinayé«, *The Catholic University of America, Anthropological Series*, Nr. 8, Washington, D.C., 1939
- (6) »The Šerente«, *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, Bd. 4, Los Angeles 1942
- (7) »Šerenté Tales«, *JAFL*, Bd. 57, 1944
- (8) »The Eastern Timbira«, *UCPAAE*, Bd. 41, Berkeley-Los Angeles 1946
- (9) »Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil«, *Southwestern Journal of Anthropology*, Bd. 2, Nr. 1, 1946
- (10) »The Mura and Pirahá«, in: *HSAl, BBAE 143*, 7 Bde., Washington, D. C., 1946-1959
- (11) »The Cawahib, Parintintin, and their Neighbors«, in: *HSAl, BBAE 143*, 7 Bde., Washington, D. C., 1946-1959
- (12) »The Tucuna«, in: *HSAl, BBAE 143*, 7 Bde., Washington, D. C., 1946-1959
- (13) »The Tukuna«, *UCPAAE*, Bd. 45, Berkeley-Los Angeles 1952
- (14) »Apontamentos sobre os Guarani«, übers. und Anm. von Egon Schaden. *RMP*, Neue Serie, Bd. 8, São Paulo 1954

Nino, B. de

Etnografia chiriguana, La Paz 1912

Nordenskiöld, E.

(1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig 1912

(2) *Indianer und Weiße in Nordostbolivien*, Stuttgart 1922

Ogilvie, J.

»Creation Myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana«, *Folk-Lore*, Bd. 51, London 1940

Oliveira, C. E. de

»Os Apinagé do Alto Tocantins«, *Boletim do Museu Nacional*, Bd. 6, Nr. 2, Rio de Janeiro 1930

Oliveira, J. F. de

»The Cherente of Central Brazil«, *Proceedings of the 18th Congress of Americanists*, London 1912, Teil II, London 1913

[Oliveira, de] Feliciano, J.

»Os Cherentes«, *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, São Paulo 1918

Orico, O.

(1) *Mitos Ameríndios*, 2. Aufl., São Paulo 1930

(2) *Vocabulário de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro 1937

Osborn, H.

»Textos Folkloricos Guarao II«, *Antropologica*, 10, Caracas 1960

Osgood, C.

»Ingalik Social Culture«, *Yale University Publ. in Anthropology*, Bd. 53, New Haven 1958

Ovid

Metamorphosen

Palavecino, E.

»Takjuaj. Un personaje mitológico de los Mataco«, *RMDLP*, Neue Serie, Nr. 7, *Antropologia*, Bd. I, Buenos Aires 1936–1941

Parsons, E. C.

(1) »Zuni Tales«, *JAFI*, Bd. 43, 1930

(2) *Pueblo Indian Religion*, 2 Bde., Chicago 1939

Pereira, Nunes

Bahira e suas experiências, Edição popular, Manaus 1945

Pierini, F.

»Mitología de los Guarayos de Bolivia«, *Anthropos*, Bd. 5, 1910

Piso, G., und Marcgravi de Liebstad, G.

Historia naturalis Brasiliae, etc., Lugd. Bat. und Amsterdam 1648

Pitou, L. A.

Voyage à Cayenne, dans les deux Amériques et chez les anthropophages, 2 Bde., 2. Aufl., Paris 1807

Plutarch

»Über Isis und Osiris« (übers. von Th. Hopfner)

Pompeu Sobrinho, Th.

»Lendas Mehim«, *Revista do Instituto do Ceará*, Bd. 49, Fortaleza 1935

Porée-Maspero, E.

Cérémonies privées des Cambodgiens, Pnom-Penh 1958

Preuss, K. Th.

(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 Bde., Göttingen 1921–1923

(2) *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen mit Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*, 3 Bde., Leipzig 1912

Quicherat, L.

Thesaurus Poeticus Linguae Latinae, Paris 1881

Raynaud, G.

Les Dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala, Paris 1925

Reichel-Dolmatoff, G.

Los Kogi, 2 Bde., Bogota, 1949–1950 und 1951

Rhode, R.

»Einige Notizen über den Indianerstamm der Terenos«, *Zeit. d. Gesell. f. Erdkunde zu Berlin*, Bd. 20, 1885, S. 404–410

Ribeiro, D.

(1) »Religião e Mitologia Kadieú«, *Serviço de Proteção aos Índios*, Publ. Nr. 106, Rio de Janeiro 1950

(2) »Notícia dos Ofaíé-Chavante«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 5, São Paulo 1951

Ribeiro, D., und B. G.

Arte plumaria dos índios Kaapor, Rio de Janeiro 1957

Rink, H.

Tales and Traditions of the Eskimo, Edinburgh–London 1875

Rivet, P., und Rochereau, H. J.

»Nociones sobre creencias usos y costumbres de los Catios del Occidente de Antioquia«, *Journal de la Société des Américanistes*, Bd. 21, Paris 1929

Rochereau, H. J.

»Los Tunebos. Grupo Unkasia«, *Revista Colombiana de Antropologia*, Bd. 10, Bogota 1961

Rodrigues, J. Barbosa

»Poranduba Amazonense«, *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, Bd. 14, 1886–1887, Faks. 2, Rio de Janeiro 1890

Rondon, C. M. da Silva

»Esbôço gramatical e vocabulário da lingua dos Indios Borôro.« *Publ. Nr. 77 da Comissão ... Rondon. Anexo 5, etnografia*, Rio de Janeiro 1948

Roth, W. E.

(1) »An Inquiry into the Anismism and Folklore of the Guiana Indians«, 30th ARBAE (1908–1909), Washington, D. C., 1915

(2) »An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians«, 38th ARBAE (1916–1917), Washington, D. C., 1924

Rouget, G.

»Un Chromatisme africain«, *L'Homme. Revue française d'Anthropologie*, Bd. 1, Nr. 3, Paris 1961

Russell, F.

»The Pima Indians«, 26th ARBAE (1904–1905), Washington, D. C., 1908

Ryden, S.

Brazilian Anchor Axes«, *Etnologiska Studier* 4, Göteborg 1937

Sahagun, B. de

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. In 13 Teilen; übers. von A. J. O. Anderson und Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M., 1950 bis 1963.

Saintyves, P.

»Le Charivari de l'adultère et les courses à corps nus«, *L'Ethnographie*, Paris 1935

Sampaio, T.

»Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia«, *RIHGB*, Bd. 75 (1912), Rio de Janeiro 1913

Santa-Anna Nery, F. J. de

Folk-lore brésilien, Paris 1889

Schaden, E.

(1) »Fragmentos de mitologia Kayuá«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 1, São Paulo 1947

(2) A Origem e a posse do fogo na mitologia Guarani«, *Anais do 31 Congr. Intern. de Americanistas*, São Paulo 1955

(3) *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*, Rio de Janeiro 1959

Schomburgk, R.

Travels in British Guiana 1840–1844. Übersetzt und herausgegeben von W. E. Roth, 2 Bde., Georgetown 1922

Schultz, H.

»Lendas dos indios Krahó«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 4, São Paulo 1950

Seler, E.

Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertums-kunde, 5 Bde., neue Aufl., Graz 1961

Simpson, G. G.

»A Carib (Kamarakoto) Myth from Venezuela«, *JAFI*, Bd. 57, 1944

Speck, F. G.

»Catawba Texts«, *Columbia University Contributions to Anthropology*, Bd. 24, New York 1934

Spencer, R. F.

»The North Alaskan Eskimo«, *BBAE* 171, Washington, D. C., 1959

Spencer, B., und Gillen, F. J.

The Northern Tribes of Central Australia, London 1904

Spitzer, L.

»Patterns of Thought and of Etymology. I. Nausea > of (> Eng.) Noise«, *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, Bd. 1, Nr. 3, New York 1945

Steinen, K. von den

(1) »Plejadon und Jahr bei Indianern des nordöstlichen Südamerikas«, *Globus*, Bd. 65, 1894

(2) *Entre os aborígenes do Brasil central*, São Paulo 1940

Stevenson, M. C.

»The Zuñi Indians«, *23rd ARBAE*, Washington, D. C., 1905

Stone, D.

»The Talamancan Tribes of Costa Rica«, *Papers of the Peabody Museum of Archaeol. and Ethnol. Harvard Univ.*, Bd. 43, Nr. 2, Cambridge, Mass., 1962

Stradelli, E.

»Vocabulário da língua geral português-nheêngatu e nheêngatu-português etc.«, *RIHGB*, t. 104, Bd. 158, Rio de Janeiro 1929

Strömer, C. von

»Die Sprache der Mundurukú«, *Anthropos: Internationale Sammlung linguistischer Monographien*, XI, Wien 1932

Strong, W. D.

»Aboriginal Society in Southern California«, *UCPAAE*, Bd. 26, 1926

Swanton, J. R.

»Myths and Tales of the Southeastern Indians«, *BBAE* 88, Washington, D. C., 1929

Tastevin, C.

(1) *La Langue Tapihya dite Tupi ou N'eêngatu*, etc. (Schriften der Sprachkommission, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Bd. II), Wien 1910

(2) »Nomes de plantas e animaes em lingua tupy«, *RMP*, Bd. 13, São Paulo 1922

(3) »La légende de Bóyusú en Amazonie«, *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 6. Jahrg., Bd. 22, Paris 1925

Taylor, D.

»The Meaning of Dietary and Occupational Restrictions among the Island Carib«, *American Anthropologist*, Neue Serie, Bd. 52, Nr. 3, 1950

Teschauer, P. C.

»Mythen und alte Volkssagen aus Brasilien«, *Anthropos*, Bd. 1, 1906

Thevet, A.

La Cosmographie Universelle, 2 Bde., Paris 1575

Tocantins, A. M. G.

»Estudos sobre a tribu Munduruku«, *Revista Trimensal do Instituto Historico, Geographico e Ethnographico do Brasil*, Bd. 40, Teil 1, Rio de Janeiro 1877

Valdez, J. Fernandez

Novo Dicionario Portuguez-Francez e Francez-Portuguez, 8. Aufl., Rio de Janeiro-Paris 1928

Vanzolini, P. E.

»Notas sôbre a zoologia dos indios Canela«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 10, São Paulo 1956-1958

Wagley, Ch.

»World View of the Tapirapé Indians«, *JAFL*, Bd. 53, 1940

Wagley, Ch., und Galvão, E.

»The Tenetehara Indians of Brazil«, *Columbia Univ. Contributions to Anthropology*, Nr. 35, New York 1949

Wallis, W. D., und R. S.

The Micmac Indians of Canada, Minneapolis 1955

Wassén, H.

(1) »Cuentos de los Indios Chocós«, *Journal de la Société des Américanistes*, Bd. 25, Paris 1933

(2) »Mitos y Cuentos de los Indios Cunas«, *Journal de la Société des Américanistes*, Bd. 26, Paris 1934

(3) »Some Cuna Indian Animal Stories, with Original Texts«, *Etnologiska Studier* 4, Göteborg 1937

(4) »De la Identificación de los Indios Paparos del Darien«, *Hombre y Cultura*, Bd. 1, Nr. 1, Panama 1962

Watson, J. B.

»Cayúa Culture Change: A Study in Acculturation and Methodology«, *Memoir Nr. 73 of the American Anthropological Association*, 1952

Westermarck, E.

The History of Human Marriage, 3 Bde., New York 1922

Wilbert, J.

»A Preliminary Glotto-chronology of Gé«, *Anthropological Linguistics*, Bd. 4, Nr. 2, Bloomington 1962

Wirth, D. M.

(1) »A mitologia dos Vapidianas do Brasil«, *Sociologia*, Bd. 5, Nr. 3, São Paulo 1943

(2) »Lendas dos Indios Vapidianas«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 4, São Paulo 1950

Wissler, C., und Duvall, D. C.

»Mythology of the Blackfoot Indians«, *Anthropol. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, Bd. II, New York 1908

Zerries, O.

(1) »Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika«, *Pai-deuma*, Bd. 5, Heft 5, Bamberg 1952

- (2) The Bull-roarer among South American Indians«, *RMP*, Neue Serie, Bd. 7, São Paulo 1953
- (3) »Kürbissrassel und Kopfgeister in Südamerika«, *Paideuma*, Bd. 5, Heft 6, Bamberg 1953

Zingg, M.

- »The Genuine and Spurious Values in Tarahumara Culture«, *American Anthropologist*, Neue Serie, Bd. 44, Nr. 1, 1942

Verzeichnis der Abbildungen im Text

1	Lokalisierung der wichtigsten genannten Stämme	8-9
2	Theoretisches Schema des Bororo-Dorfes (nach C. Albisetti)	60
3	Theoretisches Schema des Bororo-Dorfes (nach E. B., Bd. I, S. 436)	62
4	Drei Beispiele für den mythischen Übergang von der kontinuierlichen Quantität zur diskreten Quantität	79
5	Beziehung zwischen Kayapo- und Mundurucu-Mythen	125
6	Mythen über die Küche (gekochte Nahrung) und Mythen über das Fleisch (rohe Nahrung)	134
7	Mythen vom Fleisch, Feuer und Tabak	146
8	Integration der Bororo- und Gé-Mythen vom Ursprung des Feuers oder der Kulturpflanzen	256
9	Regenverhältnisse im tropischen Amerika (nach P. Gourou, <i>Atlas classi- que</i> , Bd. II, Paris 1956)	284
10	Das Sternbild der Plejaden	286
11	Sternbild des Orion	287
12	Fadenspiel der Toba-Indianer, die Plejaden darstellend (nach Lehmann- Nitsche 5, S. 183)	289
13	Sternbild Orion bei den Toba-Indianern (nach Lehmann-Nitsche 4, S. 278)	291
14	Australische Rindenmalerei der Eingeborenen von Groote Eylandt, die Plejaden und Orion darstellend (nach <i>Australia. Aboriginal Paintings - Arnhem Land</i> . New York Graphic Society-Unesco, 1954, Tafel XXX)	292
15	Der äquatoriale Himmel (nach K. G. O.)	296-297
16	Die Bahn des Orion in der Alten Welt, verglichen mit der des Raben in der Neuen Welt	305
17	Jeweilige Stellung von Orion und Rabe in den Mythen der Alten und der Neuen Welt	308
18	System der Mythen, die sich auf die Verkörperung eines Sterns beziehen	328
19	Eine »Seite Schrift« eines Nambikwara-Indianers (vgl. L.-S. 3, S. 314 f.	417
20	Kosmologische und soziologische Konnotation der Zustände der Fäulnis und des Kochens	430

Alphabetisches Verzeichnis der suhrkamp taschenbücher wissenschaft

- Adorno, Ästhetische Theorie 2
- Drei Studien zu Hegel 110
- Einleitung in die Musiksoziologie 142
- Kierkegaard 7
- Negative Dialektik 113
- Philosophie der neuen Musik 239
- Philosophische Terminologie Bd. 1 23
- Philosophische Terminologie Bd. 2 50
- Prismen 178
- Soziologische Schriften I 306
- Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos 122
- Apel, Der Denkweg von Charles S. Peirce 141
- Transformation der Philosophie, Bd. 1 164
- Transformation der Philosophie, Bd. 2 165
- Arnaszus, Spieltheorie und Nutzenbegriff 51
- Ashby, Einführung in die Kybernetik 34
- Avineri, Hegels Theorie des modernen Staates 146
- Bachelard, Die Philosophie des Nein 325
- Bachofen, Das Mutterrecht 135
- Materialien zu Bachofens 'Das Mutterrecht' 136
- Barth, Wahrheit und Ideologie 68
- Becker, Grundlagen der Mathematik 114
- Benjamin, Charles Baudelaire 47
- Der Begriff der Kunstkritik 4
- Trauerspiel 225
- Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte' 121
- Bernfeld, Sisyphos 37
- Bilz, Studien über Angst und Schmerz 44
- Wie frei ist der Mensch? 17
- Bloch, Das Prinzip Hoffnung 3
- Geist der Utopie 35
- Naturrecht 250
- Philosophie d. Renaissance 252
- Subjekt/Objekt 251
- Tübinger Einleitung 253
- Materialien zu Blochs 'Prinzip Hoffnung' 111
- Blumenberg, Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner 174
- Der Prozeß der theoretischen Neugierde 24
- Säkularisierung und Selbstbehauptung 79
- Schiffbruch mit Zuschauer 289
- Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit 163
- Böhme/van den Daele/Krohn, Experimentelle Philosophie 205
- Böhme/v. Engelhardt (Hrsg.), Entfremdete Wissenschaft 278
- Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis 291
- Zur Soziologie der symbolischen Formen 107
- Broué/Témime, Revolution und Krieg in Spanien. 2 Bde. 118
- Bucharin/Deborin, Kontroversen 64
- Bürger, Vermittlung - Rezeption - Funktion 288
- Tradition und Subjektivität 326
- Canguilhem, Wissenschaftsgeschichte 286
- Childe, Soziale Evolution 115
- Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie 42
- Reflexionen über die Sprache 185
- Sprache und Geist 19
- Cicourel, Methode und Messung in der Soziologie 99
- Claessens, Kapitalismus als Kultur 275
- Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes 175
- Cremerius, Psychosomat. Medizin 255
- van den Daele, Krohn, Weingart (Hrsg.), Geplante Forschung 229
- Danto, Analytische Geschichtsphilosophie 328
- Deborin/Bucharin, Kontroversen 64
- Deleuze/Guattari, Anti-Ödipus 224
- Denninger (Hrsg.), Freiheitliche demokratische Grundordnung. 2 Bde. 150
- Denninger/Lüderssen, Polizei und Strafprozeß 228
- Derrida, Die Schrift und die Differenz 177
- Dreeben, Was wir in der Schule lernen 294
- Dubiel, Wissenschaftsorganisation 258
- Durkheim, Soziologie und Philosophie 176
- Eckstaedt/Klüwer (Hrsg.), Zeit allein heilt keine Wunden 308
- Eco, Das offene Kunstwerk 222
- Eder, Die Entstehung staatl. organisierter Gesellschaften 332
- Ehlich (Hrsg.), Erzählen im Alltag 323
- Einführung in den Strukturalismus 10
- Eliade, Schamanismus 126
- Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 1 158
- Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 2 159
- Materialien zu Elias' Zivilisationstheorie 233
- Erikson, Der junge Mann Luther 117
- Dimensionen einer neuen Identität 100
- Gandhis Wahrheit 265
- Identität und Lebenszyklus 16
- Erlich, Russischer Formalismus 21
- Ethnomethodologie (hrsg. v. Weingarten/Sach/Schenhein) 71
- Euchner, Naturrecht und Politik bei John Locke 280
- Fetscher, Rousseaus politische Philosophie 143
- Fichte, Politische Schriften (hrsg. v. Batscha/Saage) 201
- Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache 312
- Foucault (Hrsg.), Der Fall Rivière 128
- Die Ordnung der Dinge 96
- Überwachen und Strafen 184
- Wahnsinn und Gesellschaft 39
- Frank, Das Sagbare und das Unsagbare 317
- Friedensutopien, Kant/Fichte/Schlegel/Görres (hrsg. v. Batscha/Saage) 267
- Fulda u. a., Kritische Darstellung der Metaphysik 315
- Furth, Intelligenz und Erkennen 160
- Goffman, Rahmen-Analyse 329
- Stigma 140
- Gombrich, Meditationen über ein Steckenpferd 237
- Goudsblom, Soziologie auf der Waagschale 223
- Grewendorf (Hrsg.), Sprechakttheorie und Semantik 276
- Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff 52
- Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich 2 Bde. 256
- Guattari/Deleuze, Anti-Ödipus 224
- Habermas, Erkenntnis und Interesse 1
- Theorie und Praxis 243
- Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus 154
- Materialien zu Habermas' 'Erkenntnis und Interesse' 49
- Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts 145
- Phänomenologie des Geistes 8
- Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes' 9
- Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 1 88
- Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie Bd. 2 89

- Helfer/Kempe, Das geschlagene Kind 247
Heller, u. a., Die Seele und das Leben 80
Henle, Sprache, Denken, Kultur 120
Höffe, Ethik und Politik 266
Hörsch (Hrsg.), Ich möchte ein solcher werden wie ... 283
Hörmann, Meinen und Verstehen 230
Holbach, System der Natur 259
Holenstein, Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus 116
- Von der Hintergebarkeit der Sprache 316
Hymes, Soziolinguistik 299
Jäger (Hrsg.), Kriminologie im Strafprozeß 309
Jaeggi, Theoretische Praxis 149
Jaeggi/Honneth (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus 182
Jacobson, E. Das Selbst und die Welt der Objekte 242
Jacobson, R. Hölderlin, Klee, Brecht 162
- Poetik 262
Kant, Die Metaphysik der Sitten 190
- Kritik der praktischen Vernunft 56
- Kritik der reinen Vernunft 55
- Kritik der Urteilskraft 57
- Schriften zur Anthropologie 1 192
- Schriften zur Anthropologie 2 193
- Schriften zur Metaphysik und Logik 1 188
- Schriften zur Metaphysik und Logik 2 189
- Schriften zur Naturphilosophie 191
- Vorkritische Schriften bis 1768 1 186
- Vorkritische Schriften bis 1768 2 187
Kant zu ehren 61
Materialien zu Kants ›Kritik der praktischen Vernunft‹ 59
Materialien zu Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ 58
Materialien zu Kants ›Kritik der Urteilskraft‹ 60
Materialien zu Kants ›Rechtsphilosophie‹ 171
Kenny, Wittgenstein 69
Keupp/Zaumseil (Hrsg.), Gesellschaftliche Organisation psychischen Leidens 246
Kierkegaard, Philosophische Brocken 147
- Über den Begriff der Ironie 127
Koch (Hrsg.), Die juristische Methode im Staatsrecht 198
Körner, Erfahrung und Theorie 197
Kohut, Die Zukunft der Psychoanalyse 125
- Introspektion, Empathie und Psychoanalyse 207
- Narzißmus 157
Kojève, Hegel. Kommentar zur ›Phänomenologie des Geistes‹ 97
Koselleck, Kritik und Krise 36
Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum 320
Kracauer, Der Detektiv-Roman 297
- Geschichte - Vor den letzten Dingen 11
Kuhn, Die Entstehung des Neuen 236
- Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen 25
Lacan, Schriften 1 137
Lange, Geschichte des Materialismus 70
Laplanche/Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse 7
Leach, Kultur und Kommunikation 212
Leclaire, Der psychoanalytische Prozeß 119
Lenneberg, Biologische Grundlagen der Sprache 217
Lenski, Macht und Privileg 183
Lepénies, Das Ende d. Naturgeschichte 227
Leuninger, Reflexionen über die Universalgrammatik 282
Lévi-Strauss, Das wilde Denken 14
- Mythologica I, Das Rohe und das Gekochte 167
- Mythologica II, Vom Honig zur Asche 168
- Mythologica III, Der Ursprung der Tischsitten 169
- Mythologica IV, Der nackte Mensch. 2 Bde. 170
- Strukturelle Anthropologie 1 226
- Traurige Tropen 240
Lindner/Lüdke (Hrsg.), Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne 122
Locke, Zwei Abhandlungen 213
Lorenzen, Konstruktive Wissenschaftstheorie 93
- Methodisches Denken 73
Lorenzer, Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis 173
- Sprachspiel und Interaktionsformen 81
- Sprachzerstörung und Rekonstruktion 31
Lüderssen (Hrsg.) Seminar: Abweichendes Verhalten IV 87
Lüderssen/Sack (Hrsg.), Vom Nutzen und Nachteil der Sozialwissenschaften für das Strafrecht 327
Lüderssen/Seibert (Hrsg.), Autor und Täter 261
Lugowski, Die Form der Individualität im Roman 151
Luhmann, Theorie, Technik und Moral 206
- Zweckbegriff und Systemrationalität 12
Lukács, Der junge Hegel 33
Macpherson, Politische Theorie des Besitzindividualismus 41
Malinowski, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur 104
Mandeville, Die Bienenfabel 300
Markis, Protophilosophie 318
deMause (Hrsg.), Hört ihr die Kinder weinen 339
Martens (Hrsg.), Kindliche Kommunikation 272
Marxismus und Ethik 75
Mead, Geist, Identität und Gesellschaft 28
Mehrtens/Richter (Hrsg.), Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie 303
Menne, Psychoanalyse und Unterschicht 301
Menninger, Selbstzerstörung 249
Merleau-Ponty, Die Abenteuer der Dialektik 105
Miliband, Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft 112
Minder, Glaube, Skepsis und Rationalismus 43
Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft 62
- (Hrsg.), Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln 270
Mommson, Max Weber 53
Moore, Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie 54
Morris, Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie 179
Needham, Wissenschaftlicher Universalismus 264
Neurath, Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus 281
Nowotny, Kernenergie: Gefahr oder Notwendigkeit 290
O'Connor, Die Finanzkrise des Staates 83
Oelmüller, Unbefriedigte Aufklärung 263
Oppitz, Notwendige Beziehungen 101
Parin/Morgenthaler, Fürchte deinen Nächsten 235
Parsons, Gesellschaften 106
Parsons/Schütz, Briefwechsel 202
Peukert, Wissenschaftstheorie 231
Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde 27
- Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde 77
- Einführung in die genetische Erkenntnistheorie 6
Plessner, Die verspätete Nation 66
Polanyi, Ökonomie und Gesellschaft 295
- Transformation 260

- Pontalis, Nach Freud 108
- Pontalis/Laplanche, Das Vokabular der Psychoanalyse 7
- Propp, Morphologie des Märchens 131
- Quine, Grundzüge der Logik 65
- Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit 271
- Redlich/Freedman, Theorie und Praxis der Psychiatrie. 2 Bde. 148
- Ricœur, Die Interpretation 76
- Ritter, Metaphysik und Politik 199
- v. Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache 29
- Schadewaldt, Anfänge der Philosophie 218
- Schelling, Philosophie der Offenbarung 181
- Über das Wesen der menschlichen Freiheit 138
- Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen 139
- Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik 211
- Schlick, Allgemeine Erkenntnislehre 269
- Schluchter, Rationalismus der Weltbeherrschung 322
- (Hrsg.), Verhalten, Handeln und System 310
- Scholem, Die jüdische Mystik 330
- Von der mystischen Gestalt der Gottheit 209
- Zur Kabbala und ihrer Symbolik 13
- Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt 92
- /Luckmann, Strukturen der Lebenswelt Bd. I 284
- Schumann, Handel mit Gerechtigkeit 214
- Schwemmer, Philosophie der Praxis 331
- Seminar: Abweichendes Verhalten I (hrsg. v. Lüderssen/Sack) 84
- Abweichendes Verhalten II (hrsg. v. Lüderssen/Sack) 85
- Abweichendes Verhalten III (hrsg. v. Lüderssen/Sack) 86
- Abweichendes Verhalten IV (hrsg. v. Lüderssen/Sack) 87
- Angewandte Sozialforschung (hrsg. v. Badura) 153
- Dialektik I (hrsg. v. Horstmann) 234
- Entstehung der antiken Klassengesellschaft (hrsg. v. Kippenberg) 130
- Entstehung von Klassengesellschaften (hrsg. v. Eder) 30
- Familie und Familienrecht I (hrsg. v. Simitis/Zenz) 102
- Familie und Familienrecht II (hrsg. v. Simitis/Zenz) 103
- Familie und Gesellschaftsstruktur (hrsg. v. Rosenbaum) 244
- Freies Handeln und Determinismus (hrsg. v. Pothast) 257
- Geschichte und Theorie (hrsg. v. Baumgartner/Rüsen) 98
- Gesellschaft und Homosexualität (hrsg. v. Lautmann) 200
- Hermeneutik und die Wissenschaften (hrsg. v. Gadamer/Boehm) 238
- Kommunikation, Interaktion, Identität (hrsg. v. Aewärter/Kirsch/Schröter) 156
- Literatur- und Kunstsoziologie (hrsg. v. Bürger) 245
- Medizin, Gesellschaft, Geschichte (hrsg. v. Deppe/Regus) 67
- Philosophische Hermeneutik (hrsg. v. Gadamer/Boehm) 144
- Politische Ökonomie (hrsg. v. Vogt) 22
- Regelbegriff in der praktischen Semantik (hrsg. v. Heringer) 94
- Religion und gesellschaftliche Entwicklung (hrsg. v. Seyfarth/Sprondel) 38
- Sprache und Ethik (hrsg. v. Grewendorf/Meggle) 91
- Theorien der künstlerischen Produktivität (hrsg. v. Curtius) 166
- Simitis u. a., Kindeswohl 292
- Skirbekk (Hrsg.), Wahrheitstheorien 210
- Solla Price, Little Science – Big Science 48
- Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell 32
- Sprachanalyse und Soziologie (hrsg. v. Wiggershaus) 123
- Sprache, Denken, Kultur (hrsg. v. Henle) 120
- Strauss, Anselm, Spiegel und Masken 109
- Strauss, Leo, Naturrecht und Geschichte 216
- Szondi, Das lyrische Drama des Fin de siècle 90
- Einführung in die literarische Hermeneutik 124
- Poetik und Geschichtsphilosophie I 40
- Poetik und Geschichtsphilosophie II 72
- Schriften 1 219
- Schriften 2 220
- Theorie des bürgerlichen Trauerspiels 15
- Témime/Broué, Revolution und Krieg in Spanien. 2 Bde. 118
- Theorietechnik und Moral 206
- Theunissen, Sein und Schein 314
- Theunissen/Greve (Hrsg.), Materialien zur Philosophie Kierkegaards 241
- Touraine, Was nützt die Soziologie? 133
- Troitzsch/Wohlauf (Hrsg.), Technik-Geschichte 319
- Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung 221
- Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie 45
- Uexküll, Theoretische Biologie 20
- Ullrich, Technik und Herrschaft 277
- Umweltforschung – die gesteuerte Wissenschaft 215
- Wahrheitstheorien 210
- Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens 311
- Waldenfels/Broekman/Pažanin (Hrsg.), Phänomenologie und Marxismus I 195
- Phänomenologie und Marxismus II 196
- Phänomenologie und Marxismus III 232
- Phänomenologie und Marxismus IV 273
- Watt, Der bürgerliche Roman 78
- Weimann, Literaturgeschichte und Mythologie 204
- Weingart, Wissensproduktion und soziale Struktur 155
- Weingarten u. a. (Hrsg.), Ethnomethodologie 71
- Weizenbaum, Macht der Computer 274
- Weizsäcker, Der Gestaltkreis 18
- Wesel, Der Mythos vom Matriarchat 333
- Winch, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie 95
- Wittgenstein, Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch) 313
- Philosophische Grammatik 5
- Philosophische Untersuchungen 203
- Wunderlich, Studien zur Sprechakttheorie 172
- Zilsel, Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft 152
- Zimmer, Philosophie und Religion Indiens 26

Mythen haben keinen Autor: sobald sie als Mythen wahrgenommen werden, was immer ihr Ursprung sein mag, gibt es sie nur in einer Tradition verkörpert. Wenn ein Mythos erzählt wird, empfangen die Hörer eine Botschaft, die eigentlich von nirgendwoher kommt; dies ist der Grund, weshalb man ihm einen übernatürlichen Ursprung zuschreibt.

stw